

# 哲学的还原

VISIT…



2 020 8306 6

# 哲学的还原

## ——哲学与语言分析

麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯 著
田晓春 译　王石金　刘金华 校



四川人民出版社
一九八七年·成都

责任编辑：傅　强
特约审稿：朱熹豪
封面设计：戴士和
封 面 画：夏小万
插　　图：夏小万
装　　帧：盛青萍

走向未来丛书

# 哲学的还原

田晓春 译

四川人民出版社出版（成都盐道街三号）
四川省新华书店发行
自贡新华印刷厂印刷

开本787×960mm 1/32　印张11 插页13 字数172千
1987年7月第一版　1987年7月第一次印刷
ISBN7—220—00625—1/C·17
统一书号：17118·193　印数：1—103,000

定价：2.18元

DUQUESNE UNIVERSITY,
PITTSBURGH, PA. EDITIONS
E. NAUWELAERTS, LOUVAIN
1959
（根据美国匹兹堡杜昆大学1959年版译）

# 哲学的还原

——哲学与语言分析

麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯 著
田 晓 春 译

## 《走向未来》丛书顾问

（按姓氏笔划为序）

包遵信　严济慈　杜润生　张黎群　朱一咨
陈翰伯　钟沛璋　侯外庐　钱三强

## 《走向未来》丛书编辑委员会

主　编：金观涛
副主编：陈越光　唐若昕
编　委：（按姓氏笔划为序）

丁学良　王小强　王岐山　王军衡
王晓鲁　王　焱　尹蓝天　乐秀成
朱嘉明　朱熹豪　刘　东　刘青峰
严家其　何维凌　张　钢　阮芳赋
陈子伶　陈越光　易小冶　金观涛
秦晓鹰　贾新民　翁永曦　唐若昕
陶德荣　黄江南　董秀玉　樊洪业
戴士和

G12 560



# 编者献辞

《走向未来》丛书和读者见面了。

她凝聚着我们的心血和期望。

我们期待她能够：展现当代自然科学和社会科学日新月异的面貌；反映人类认识和追求真理的曲折道路；记录这一代人对祖国命运和人类未来的思考。

我们的时代是不寻常的。二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。人们迫切地感到，必须严肃认真地对待这个富有挑战性的、千变万化的未来。正是在这种历史关头，中华民族开始了自己悠久历史中又一次真正的复兴。

在艰苦而又富有生命力的改革道路上，我们坚定了马克思主义的信仰，理解了科学的价值，并逐步深化了对我们时代和民族的认识。今天，我们听

从祖国的召唤，热情地投身于实现社会主义现代化的伟大潮流。

马克思有一句名言："思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。"* 今天，照亮我们民族的思想闪电，就是马克思主义、科学精神和我们民族优秀传统的结合，以及由此开始的创新！

《走向未来》丛书力图从世界观高度把握当代科学的最新成就和特点，通过精选、咀嚼、消化了的各门学科的知识，使读者特别是青年读者能从整个人类文明曲折的发展和更迭中，理解中华民族的伟大贡献和历史地位，科学地认识世界发展的趋势，激发对祖国、对民族的热爱和责任感。

她特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用，把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合。

《丛书》是个新的园地，她将自始至终贯彻严肃认真的学风和生动活泼的文风。

《走向未来》丛书，从她一开始就受到老一辈共产党人关怀，受到学术界前辈的热情支持。

---

* 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1975年版，第1卷，第16页。

约四百年前，弗兰西斯·培根在《伟大的复兴》一书序言中，曾经这样谈到书中描述的对象，他“希望人们不要把它看作一种意见，而要看作是一项事业，并相信我们在这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……。”我们怀着真挚的感情，把这段话献给《丛书》的读者，希望广大读者关心她、批评她、帮助她。

让她成为我们共同的事业。

《走向未来》丛书编委会

一九八三年六月于北京

# 译者序

语言分析哲学是本世纪初在英国兴起的一场新的哲学运动。它五、六十年代在英语世界中盛行，影响了整个当代西方哲学的发展进程，成为当代西方哲学的主流之一。这场运动的倡导者和中心人物维特根施坦，已作为本世纪最伟大的哲学家之一载入史册。语言分析哲学的黄金时代虽然已经过去，但时至今日，能够真正取代其地位的新的哲学思潮，在西方还没有产生出来。

应当指出的是，任何对语言分析哲学的介绍都不能代替分析哲学家们的具体的分析活动，因为这种介绍所使用的语言正是语言分析哲学所分析、研究的对象。因此，用一种尚需加以分析的语言来描述一种以分析语言为目的的哲学是违反语言分析哲学的宗旨的。这也是语言分析哲学研究所产生的

悖论。而超越这一悖论的最好方法，就是深入到分析哲学家们的具体生动的语言分析活动中，去体会、领悟其中的奥妙与真谛，得其意而忘其言。

《哲学与语言分析》一书是查尔斯沃斯为美国杜昆大学编辑出版的“杜昆研究”中的“哲学系列丛书”而撰写的，主要以在校大学生为读者对象。作者本人是一个新托马斯主义者，他在本书第七章《结论与估价》中以半章的篇幅从新托马斯主义的立场上集中阐发了他对语言分析哲学运动的一些看法，这对于我们了解语言分析哲学帮助不大，故在译本中对此处作了删节。

由于译本篇幅限制，故原书中的大量脚注及书后所附的一个长长的参考书目录未能予以保留，这实在是一个不小的遗憾；只好待将来再找机会补上了。

由于译者水平有限，加之翻译时间仓促，翻译中难免存在许多不妥之处，望读者不吝赐教。

值得一提的是，王石金和刘金华两位同志在校对译稿时付出了大量的劳动。因此，在某种意义上可以说，本书的翻译是我们三人共同劳动的结晶。

北京大学外国哲学研究所的陈启副教授自始至

终关心着本书的翻译，提出过许多指导性的意见，并对译者在学业上给予很大的支持和帮助，在此谨致衷心的感谢。

田晓春

1986年6月于北京西郊

# 目　录

**导言** …… 2
1. 英国哲学中的革命 …… 3
2. 什么是分析？ …… 6
3. 分析的风格与方法 …… 12
4. 分析的重要性 …… 16

**第一章　乔治·爱德华·摩尔：常识与分析** …… 20
生平与著作 …… 21
1. 导言：摩尔与唯心论 …… 23
2. 《驳唯心论》 …… 28
3. “常识” …… 35
4. 分析 …… 41
5. 常识与分析 …… 56

6. 摩尔的哲学方法 …… 63

**第二章 伯特兰·罗素：逻辑形式和理想语言** …… 78

生平与著作 …… 79

1. 导言 …… 81

2. 逻辑形式 …… 87

3. 类型论 …… 91

4. 确定摹状词理论 …… 96

5. 摹状词理论的困难 …… 106

6. 理想语言 …… 111

7. 结论 …… 116

**第三章 路德维希·维特根施坦：语言的界限与语言游戏** …… 120

生平与著作 …… 121

导言：维特根施坦和他的前辈 …… 123

I 维特根施坦在《逻辑哲学论》中关于哲学的本质及其原则的论述 …… 129

1. 语言的逻辑 …… 129

2. 语言的界限 …… 135

3. 语言的界限与世界的界限 …… 138

4. 哲学的任务 …… 144

5. “重要的胡说” …… 150

6. 结论：维特根施坦的分析哲学 …… 164

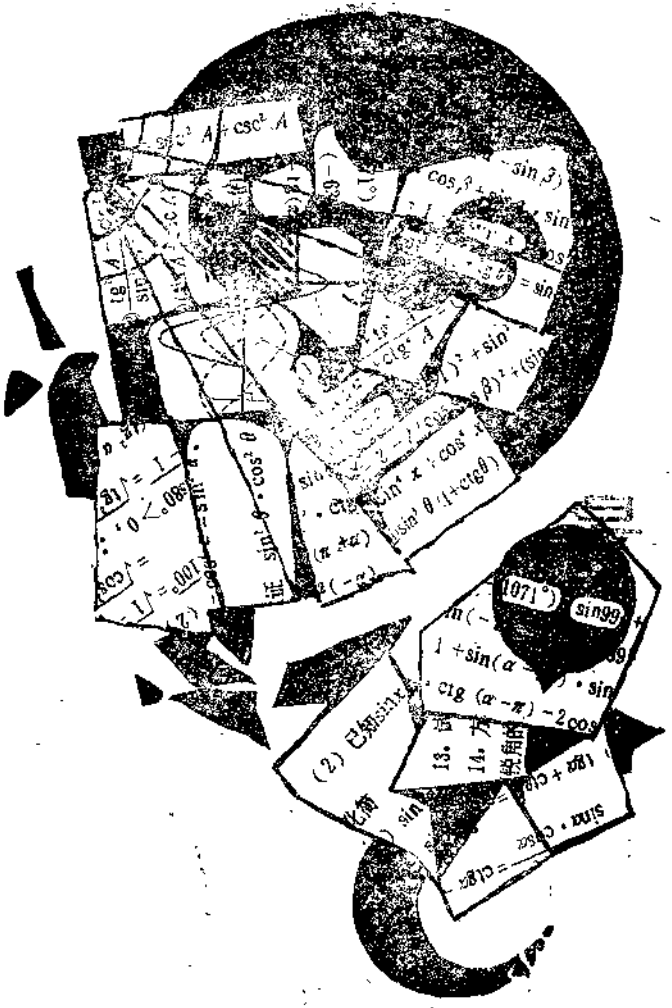
1 维特根施坦在《哲学研究》中关于哲学的本质和任务的论述 …… 167
1. “语言游戏” …… 169
2. 意义与使用 …… 174
3. 日常语言 …… 180
4. 哲学治疗 …… 184
5. 关于正当性证明问题 …… 194

**第四章 艾耶尔：证实原则** …… 204
生平与著作 …… 205
1. 导言：分析与逻辑实证论 …… 206
2. 证实原则 …… 211
3. 消除形而上学 …… 219
4. 伦理学情感论 …… 225
5. 对分析的正当性的证明 …… 235
6. 结论：《语言、真理与逻辑》一书的历史意义 …… 240

**第五章 剑桥学派：治疗学的分析** …… 244
1. 导言 …… 245
2. 哲学争议 …… 247
3. 哲学与精神分析 …… 254
4. 分析与悖论 …… 258
5. 对治疗学分析的正当性的证明 …… 267

**第六章　牛津学派：**
**日常语言哲学** …… 272
1. 导言：牛津的哲学 …… 273
2. 意义与使用 …… 275
3. 日常语言 …… 286
4. 特有的格调 …… 293
5. 牛津学派的伦理学 …… 297
6. 对分析的正当性的证明 …… 306

**第七章　结论与估价** …… 312
1. 哲学难题的起源 …… 313
2. 哲学的作用 …… 319
3. 作为一种纯粹方法的哲学 …… 324
4. 估价 …… 327



哲学只能近似地称之为科学

# 导　言

# 1. 英国哲学中的革命

在过去的五十年，英国哲学一直处在革命之中。并且这场革命已不仅是它本国内部的事情（例如，是对在此之前的英国黑格尔主义五十年统治的反叛），至少如其倡导者们所自称的那样，它是一场哲学自身性质的革命。这场革命主要不在于一种新的哲学学说，即向某种“新实在论”复归，而在于哲学是哪一种活动的全新概念。所以，维特根施坦——无疑是这场可以冠之以“分析”、“语言分析”、“逻辑分析”等等许多名称的新哲学运动的核心人物。他断言：从今以后，哲学“将是一个‘全新的课题’，而不仅仅是（以往哲学）‘连续发展’中的一个状态。在哲学方面，‘人类思想的发展’现在出现了一个‘转折’，它可以和伽里略

以及他同时代的人创立力学的转折相提并论；它意味着：一个‘新方法’被发现了，就象当‘化学从炼金术中脱胎出来’时所发生的那种情况一样，现在第一次有可能出现‘技巧性的’哲学家，尽管过去确曾有过一些‘伟大的’哲学家……”至于他自己的工作，他认为，他的理论的结论是否正确那是无关紧要的，重要的是“一种方法被找到了”。

**对分析哲学的误解** 然而奇怪的是，这场新的哲学运动在英国以外几乎无人知晓，特别在欧洲就根本没人知道。在那里，“分析哲学”常常被大陆哲学家看作与英国哲学同义语的“经验主义”的又一种形式；甚至在美国它也鲜为人知，美国人通常认为它只是逻辑实证主义或逻辑经验主义的拙劣变种。这场运动的独特创见完全未被人们所认识。这也可能部分地归因于分析哲学自身的特性，因为正如我们将看到的，它认为哲学的任务不是作出某种专门的陈述，而是要解决那些由于误解“我们的语言的逻辑”而产生的问题或“困惑”。可以说，在分析哲学家看来，哲学的任务是表明哲学的回答和解释是无意义的或不切题意的，因为它们设想要回答的或要解决的那些哲学问题，根本就没有产生。分析哲学的任务就是表明，当我们的确理解了我们所谈论着的东西，这些问题就不会产生。因此，哲学正

象维特根施坦所说的那样，是一种“治疗术”，这种哲学治疗工作在短文中以零敲碎打的方式去做最为妥当，其中最成功的方式是进行私下讨论。因此，分析哲学家们所做的哲学工作主要表现为刊载在《思想》、《分析》等这些并不容易为世人所接受的哲学杂志上的论文。

无疑，在阻止新哲学思想在外界传播方面，维特根施坦的榜样也具有巨大的影响。维特根施坦自己仅写过两本小册子，一本写于他哲学事业的开启，另一本写于他哲学事业的结束，并且他很慎重地谢绝了人们对此进行的任何哲学上的宣传。只是到最近，在他死后，才出现了由分析哲学家们所编辑的文选，例如由弗卢所编辑的《逻辑与语言》，人们才得以了解和接受他的思想。

**作评论性阐述的必要** 然而据我所知，现在还没有人试图写一部关于整个运动的哲学史或以公正的态度评价它在哲学上的实际意义和价值。迄今为止，大多数人对分析哲学的评价，都存在着严重的偏见。而且在传统哲学家中能够真正正视它所提出的问题的人也为数甚少。在最近一期的英国杂志《书报》（1954年4—6月号）上展开的一场争论就十分清楚地表明英国天主教哲学家——甚至还是一些很有名气的人物——是多么不了解分析哲学，而

且多么不能理解它对传统哲学所提出的问题。

因此，本书的目的，是要对分析哲学提出一种批判性的阐述——找到它的起源，追溯它在采用过的种种形式方面的发展，并对它作一个总的评价。然而，正如我在前面所指出的，分析哲学运动的独创性不在于介绍了新的学说，而在于它对整个哲学的本质所提出的质疑——从实质上讲，它是关于哲学的哲学。因此我认为，抛开他们对整个哲学本质的看法，而批评分析哲学家们的那些特殊的哲学原则，例如他们关于分析命题、关于普通语言，或关于道德主张方面的思想是没有任何用处的。正因如此，所以我在本书中将重点考察分析哲学关于哲学的本质及其作用的思想。

## 2. 什么是分析？

在谈到分析哲学时，我一直把它当成一个独立的具有连贯思想的运动或派别，但这种说法是有待证明的。本书的目的之一就是要说明在那些称之为"分析哲学家"的人中间实际存在着一种关于哲学本质和目的的共同概念。然而，对这种共同的哲学世界观，我们只能作非常概括的说明。这是因为，尽管这

些哲学家都同意哲学的主要任务是"分析"（他们赋予这个词以特定的含义），但是，他们的动机却各不相同。因此有人会说，他们并没有一个共同的哲学立场，而是被某种关于哲学本质和作用的观念的发展锁链联系在一起的。这条锁链开始于摩尔和罗素，后来维特根施坦给它指出了一个新的发展方向，而在艾耶尔那里又出现了偏差，接着又被象约翰·威斯登这样的治疗学的分析哲学家们所复归和发展。现在，赖尔、澳斯汀、斯特劳逊等牛津普通语言分析哲学家使它发展到了最后阶段，并有可能走进了死胡同。

不应把"分析哲学"这个名称看成是与用于确定海德格尔、马塞尔、梅洛——庞蒂和萨特的哲学立场的"存在主义"这个名称一样正式。同样，人们也不能象把这些哲学家称之为"存在主义者"那样，把摩尔、罗素、维特根施坦、艾耶尔以及赖尔说成是"分析哲学家"，这个名称在某种场合中根有用，但在另一个场合中又根容易被误解。

实际上我们所关心的这个哲学运动连一个可以被共同接受的名称都没有，有时它被称为"语言分析"，有时又被称为"逻辑分析"，在一个时期里它又被称为"剑桥派"哲学，它最近的发展已被称为"牛津哲学"或"普通语言哲学"。我选择"分析"这个名称，是因为它似乎最恰当，因为它是对

一个包括了不同世界观的哲学家诸如摩尔、罗素、维特根施坦和艾耶尔等人的哲学运动的最笼统、最概括的指称。

**英国哲学中的其他倾向** 一个值得附带指出的观点是，分析哲学运动并不代表全部当代英国哲学。诸如肖普·史密斯和尤因这样的康德主义哲学家，象罗斯爵士这样的或多或少具有传统主义的哲学家和以《哲学季刊》为代表的苏格兰学派仍旧继续存在并发生着影响。但目前，分析哲学无疑在英国哲学中的影响最大。牛津和剑桥的哲学学派完全是在分析哲学家们的掌握之中，并且，《思想》这份重要的杂志也几乎为他们的思想所充斥。所以，如果说分析哲学还不是英国哲学的全部的话，那么它的追随者们在目前的英国哲学纷争中仍居统治地位这一事实是不可否认的。

**分析不是什么** 我已经说过分析哲学是哲学的一个全新的分支，所以很难用传统的分类方法对它加以总结。就其定义而言，可以说它已经超出了通常的分类，因此人们不能笼统地把它说成是属于唯心论、实在论或经验论的某种模式，但是人们或许可以通过表明它不是什么这样一种方法来给它确定一个位置。

**分析与经验论** 首先，分析不是以洛克、贝克

莱、休谟等为代表的英国经验论传统的继续。分析哲学家和古典经验论者无疑都具有一种共同的英国哲学的“风格”，但这只是就其相似性而言的。艾耶尔是唯一自称与休谟有血缘关系的人，然而如我们将看到的，艾耶尔自己却总是被其他分析哲学家视为异端。甚至罗素（至少是作为分析哲学家的罗素）也从未采纳过纯粹经验论的主张。至于维特根施坦，他的哲学着眼点与古典经验论者完全不同。在以后的分析哲学家那里，经验论的影响也明显地被抛弃了。正如一个牛津哲学家所说的：

> 我担心，特别是那些理性主义的哲学家——亚里士多德、莱布尼茨、弗雷格——连同他们关于存在和本体问题的很严肃的讨论，将变得与现代毫不相干，并会在不久的将来为人们所遗弃。同时，来自英国经验论者如洛克、贝克莱、休谟的认识论似乎也与当代兴趣毫不相干。

**分析与逻辑实证论**　更重要地是，分析哲学不是维也纳学派的逻辑实证论或当代美国逻辑经验论运动的一种形式，而且也与之没有任何必然的联系。分析哲学被简单地看作是逻辑实证论的改良形式的观点是如此牢固和广泛，因此有必要较为详细地对其加以阐述，尽管我以后还要谈到它。无疑，

在分析哲学出现的早期，分析哲学与逻辑实证论之间存在着一种事实上的联系，而且这两类哲学家中显然都有一些人认为这种联系是必要的，并且认为分析哲学是以某种形式建立在实证论哲学的原则之上的。

**维特根施坦** 出于误会，在任何意义上从来都不是一个逻辑实证论者的维特根施坦的确对二十年代末的维也纳学派有过相当大的影响，而且他当然也是分析哲学运动的创始人之一。并且可以说他早期著作《逻辑哲学论》的某些部分是受到了逻辑实证论的影响（尽管他后来明确地抛弃了这种理论也是事实）。正是部分地由于在维特根施坦和维也纳学派之间的这种偶然联系，才使人们甚至不顾分析哲学家们自己的明确否认，把分析哲学看成是逻辑实证论的一种形式。

**艾耶尔** 艾耶尔1939年出版的著名的《语言、真理与逻辑》一书加深了这种误解。这本书用分析哲学家的语言阐述了维也纳学派的主要观点，它使人感到是一种实证论与摩尔、维特根施坦的哲学观点的综合。这本书因其恶意中伤而声名远扬，甚至今天还被分析哲学的许多批评者认作分析哲学的代表作。但是，艾耶尔的这本书从来未被任何一个主要的分析哲学家所接受。实际上，正如我将要表明

的，它对分析哲学的影响，只不过是一劳永逸地表明了分析哲学与逻辑实证论是不能混为一谈的。对于分析哲学家来说，实证论与传统哲学的地位完全相同。象那些传统哲学一样，实证论是某种理论的极端混乱的结果，因此必须被超越。实证论者宣称取消了形而上学，但对于分析哲学家来说，实证论的反形而上学的学说也象形而上学一样必须被取消。正如马克思所说，剥夺者被剥夺！

人们无疑是可以发现在某些分析哲学家中间仍然抱有一线希望：即在适当的时候，分析哲学将会显示出某些与实证论者对世界的看法相一致的东西。但这与在实证论的原则上建立分析哲学大不相同，在任何情况下，实证论的追求都无疑不是所有分析哲学家的典型思想，更不用说是他们当中最重要的人物的典型思想了。

**分析哲学不可归化为实证论**　有人会争辩道：当然，假如分析哲学是首尾一致的，它就会归化为逻辑实证论。但是这种说法必须得到证明，而现在看不出有什么办法给出这种证明。在任何情况下，分析哲学家的兴趣和本意是主张他们不是实证论者。按照它们的表面价值去理解它们仅是一种怪诞的看法或出于常人的好意。举例来说，有人会说胡塞尔是一个唯心论者，也许从长远来看他的哲学

如果保持不变，就会被归结为一种唯心论。但胡塞尔哲学的基本特征和兴趣所在则是他企图超越古典唯心主义，不承认自己是一个唯心论者。

在结束关于分析不是什么的讨论的时候，人们还可以说，分析哲学同数理逻辑和美国的语义学运动毫不相干。

## 3. 分析的风格与方法

分析哲学家以一种与传统哲学不同的方式应用哲学。因此，事先提醒传统哲学家注意某些容易使他们感到不解的分析的风格、特点也许是非常有益的。人们首先感到分析哲学家惯用的方法是把哲学问题变换成语言学的或语法学的术语。例如，将关于共相是否存在的问题的讨论代之以关于抽象名词是否可以作为专有名词（A proper—noun）的讨论；将关于道德律令的讨论代之以关于命令句或祈使句的讨论；“存在”问题则用关于存在句的术语进行表达。对于传统哲学家来说，这无疑是本末倒置；按他们的意见，语法形式是依赖于概念的并且是终极实在的形式的，正是后者才是必须首先给予讨论和确定的。

**不仅仅是语法分析** 由于以上原因，有时分析哲学家被认为仅仅关心语词和语法，这似乎是说，他们不关心概念和实在本身的讨论。但这种反对意见本身只不过是些字面上的问题而已，实际上分析哲学家并不只是打算讨论语法问题。对他们来说，只有通过研究语言形式，人们才能讨论概念和实在本身。对他们来说，语词不"仅仅是语词"，对于摩尔和以后的分析哲学家们来说，把问题变换成语言形式上具有方法论意义，一种避免误入抽象概念迷途的方法。罗素基本上也是这样认为的，尽管这种分析方法与他的"类型论"也有联系。对于维特根施坦，这种分析方法与他的"行为主义的"意义理论有着更多的联系。在他看来，我们并不是先思考，然后再用语词形式进行表达；在某种意义上说，我们的思想就是我们的表达。所以，我们只能从用以表达我们思想的语言形式方面来讨论我们的思想。因此他们所有人都认为，变换成语言形式是讨论哲学问题的最好方法。这就是说，他们不是由于自己的缘故才注重语言形式，即不是为了语法而研究语法。

**零敲碎打式的研究** 使传统哲学家感到不解的还有分析哲学家们注重细节和零敲碎打式的研究特点。如果人们翻开分析哲学家们的论文集，诸如最

近出版的《哲学与分析》，就会发现冠之以《否定词》、《关于"知道"（know）和"思维"（think）的若干问题》、《暂时有价值的命题》、《虚拟条件句》、《"或然"（probable）的两种涵义》等文章，会感到所讨论的问题是极为具体和极为狭窄的——有时人们会感到晚期的经院哲学家又回到了我们中间——这种研究风格完全是非技术性的和不讲文采的，并且常常是极为枯燥和乏味的。

正因如此，分析哲学家常被指责为迂腐和浅薄。而且从大的方面来说，当更为重要的哲学问题有待解决时，他们却在为琐事瞎忙。当然在某些情况下，这些指责是恰如其份的。但是如果因为在他们的阵营中有这样一些无聊的追随者而批评另一些较为严肃的分析哲学家，是欠公平的。正如一位严肃的分析哲学家所说：

> 我并不反对人们对我们所作的关于迂腐和浅薄的指责。所有一丝不苟的职业活动，似乎都在一定程度上有这种表现，这几乎成了专业性强不强的一个标准。哲学与其他严肃的学科一样，都不是为业余爱好者准备的。

在风格方面，分析哲学家一改新实在论者所使用的浮夸的研究方法，至少这一点是值得欢迎的。

在新实在论者的研究中充满了大字眼和抽象概念——如：绝对、心灵、精神等等——并且大多数极重要的问题为少数几个哲学警句所取代。

**分析与世界观** 也许对传统哲学家来说，一种严重障碍是在分析哲学家当中几乎完全缺乏那个叫做“世界观”的东西。正如我们已经指出的，分析哲学家认为，分析与关于世界或人的尊严的任何特定的看法没有必然的联系，象这样的问题分析哲学家几乎是不讨论的。这种哲学与“信仰”的分离在维特根施坦哲学中被特别提了出来，尽管某些后来的分析哲学家反对这种看法，但它对于作为一个整体的运动来讲是具有典型意义的。无疑它也是这个运动的最大的弱点之一。另一方面，正如最近的一位分析哲学家所写的：“看到分析哲学家将信仰与哲学分开，就认为他们主张信仰不重要是非常错误的。”也许，他们的观点也在摩尔的《伦理学原理》中找到了靠山。摩尔说：

> 我唯一关心的是知识——即我们应正确地思考，并尽可能找到某种真理，也许这种真理并不重要；这种知识也许不会使我们更有益于社会。如果有人由于知识自身还存在着某些弱点而对知识嗤之以鼻，

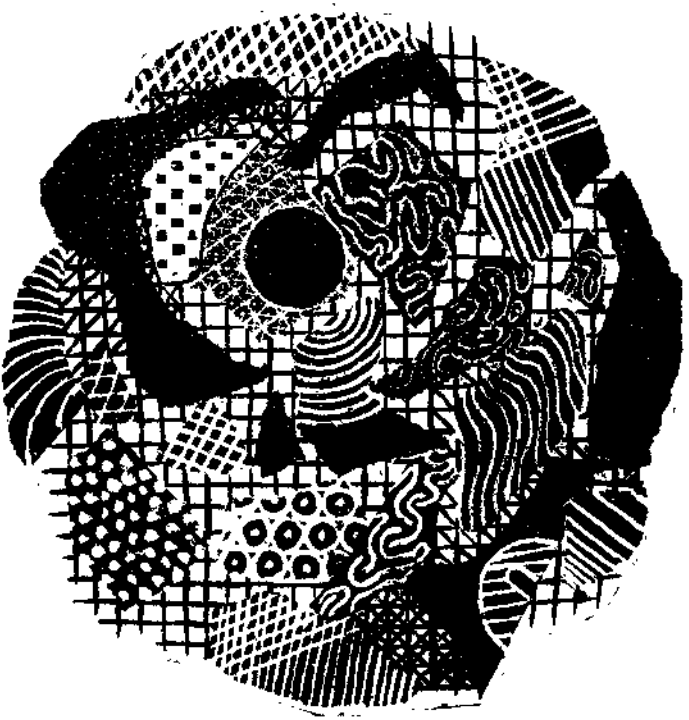
那么我们与他就不会有共同语言，对我所说的东西缺乏兴趣并不能成为把知识看成不真的根据。

## 4. 分析的重要性

上面我已经为那些对分析哲学家的批评做了辩护，因为我认为这些批评同样经常会妨碍人们对他们的观点做严肃的思考。分析的批评者们的这些意见，至少在分析哲学家自己看来是完全不得要领的。被指控为“琐碎”或搞“文字游戏”的分析哲学家，与一个托马斯主义者在被指责为搞哲学“教条主义”时的感受是一样的。

我相信，分析哲学是一种严肃的哲学观，它必须得到严肃地对待。毫无疑问，在一个很长的时期内，它对哲学的本质与作用的看法是不充分和不丰富的，但是这并不能妨碍人们对它所包含的巨大价值作出估价。我相信，分析哲学所开辟的哲学前景与现象学所开辟的前景一样，都是非常独特的，并且同样值得我们严肃对待。分析哲学家对哲学传统观点的批评使我们想起圣·托马斯的一句话：哲学

只能近似地称之为科学——它与其他特殊科学是不同的——我们应谨慎地谈论哲学对事物“原因”的研究或对事物的“解释”。哲学，也许象分析哲学家所宣称的那样，更应是一种澄清的工作，更应是“分析的”或“顿悟的”，如果人们能够在超出传统思想的意义上来发明这样一个词的话。威斯登教授认为：“对于哲学几乎就是分析这一形而上学的和哥白尼式的发现来说，摩尔的工作与其他人相比毫不逊色。”这句话同样也适用于整个分析运动。



我们不可能知道外部世界的存在

# 第一章

## 乔治·爱德华·摩尔：常识与分析

## 生平与著作

乔治·爱德华·摩尔生于1873年。他在剑桥大学学习古典文学期间，主要由于伯特兰·罗素的影响，开始对于哲学发生兴趣，并在詹姆士·沃特和麦克塔盖特指导下学习哲学，后两位都是英国黑格尔主义或新唯心主义运动的著名成员。1903年，摩尔发表了作为反对英国新唯心论宣言的《驳唯心论》一文，同年又发表了当今著名的《伦理学原理》一书。1911年，他取得了剑桥大学哲学讲师的职位。1925年，摩尔继詹姆士·沃特之后，成为剑桥大学精神哲学与逻辑教授（后改名为哲学教授）。

摩尔的主要哲学著作如下：

《伦理学原理》，1903年，剑桥版。

《伦理学》，1912年，伦敦版。

《哲学研究》，1922年，伦敦版（包括《驳唯心论》在内的1903年至1921年间的全部论文和讲演）。

《某些主要哲学问题》，1953年，伦敦版（1910年至1911年所作的一个系列讲演的讲稿）。

《保卫常识》（弥尔黑德主编的《当代英国哲学》第二卷193页至223页，1925年，伦敦版）。

《存在是一个谓词吗？》（《亚里士多德学会文集》第十五卷，154页至188页，1936年，再版于弗劳尔主编的《逻辑与语言》第二卷，82页至94页，1953年，牛津版）。

《关于外间世界的证明》（收在《英国科学院论文汇编》第二十五卷，273页至300页，1939年）。

参看希尔普主编1942年纽约出版的《摩尔的哲学》一书的3页至39页，“摩尔的自传”和535页至677页“关于对我的批评的答复”，以及同书681页至689页摩尔著作目录。

## 1. 导言：摩尔与唯心论

分析运动通常被认为是以1903年摩尔《驳唯心

论》一文的发展为开端的。在这篇论文中，摩尔宣布他自己对1870年以来支配英国哲学界的黑格尔主义或新唯心论的反叛，而且，他的批判提供了用新的方法研究哲学问题的现实榜样。这些也是分析运动的主要源泉之一。

**英国唯心主义** 如果认为《驳唯心论》只是具有一种戏剧性的历史意义，好像它标志着英国唯心论的结束与一种新哲学运动的突然胜利，那就错了。

实际上，唯心论对英国哲学的主导作用一直持续到二十世纪二十年代。但是，到这时，可以说它已经是强弩之末了。1923年其主要领导人物鲍桑葵的去世和1925年布莱德雷、麦克塔盖特的相继去世——就象黑格尔的去世对德国唯心主义所产生的影响那样——是对英国唯心主义运动的致命打击。摩尔在1903年的攻击无疑是使其最后崩溃的第一个先兆。由于摩尔表明唯心主义在纯逻辑的批评面前不堪一击，这也就为其基础的动摇播下了怀疑的种子。布洛德说：

> 《驳唯心论》有力地驳斥了我年轻时曾一度信奉的主观唯心论，并教导我去躲避使无数杰出人物遭致失败的陷阱。当然

我并不认为这篇文章真正“驳倒了唯心论”，即便是贝克莱式的唯心论。但是它确实驳斥了那些最常见并且在它看来是最似是而非的论证，这些论证在那些被称之为“主观唯心论者”的哲学家的著作中以不同的形式出现。

罗素也说：

在剑桥，我读了康德、黑格尔，也读了布莱德雷先生的《逻辑》，它们对我产生了很深的影响。有几年我成了布莱德雷的门徒，但是大约在1898年，我改变了我的看法。这在很大程度上是由于与摩尔争论的结果。我不再相信认识会使它与被认识者之间产生任何差异了。

**一个新哲学方法** 但是，摩尔这篇论文的最重要之点不是它的“驳斥”或它的学说的内容，而是它作为一种新哲学方法的榜样而出现。它作为分析运动的一个来源，其主要意义正在这里。这一点同样也适用于摩尔的其他著作，写于1903年的那本现在很著名的《伦理学原理》就是一例。《伦理学原理》的重要性并不在于关于“善”是一个“非自然

的质”的那个特殊理论，——尽管摩尔自己认为这一理论是重要的——而在于它所使用的哲学方法与技巧。

**诉诸“常识”** 这个新方法或新技巧的基本特征首先就是用诉诸“常识”的方法来驳斥诸如“存在即是被感知”这类哲学的繁琐命题。在这里，摩尔对哲学解释或证明的全部本质发生了疑问。

**哲学的证明** 已往的哲学家曾经表明，在我们掌握了关于外部世界存在的哲学证明之前，我们不可能知道外部世界的存在。但是摩尔争辩道：我们事实上确实知道而且还是十分确定地知道外部世界连同与之相关的许多其他东西是存在着的，然而却不能够给出关于我们这种确信的哲学证明。在他1939年所著的《关于外部世界的证明》这篇光辉的论文中，他这样认为：

> 我现在可以证明，例如，两只手的存在。怎样证明呢？举起我的两只手，用右手作一个手势说：“这是一只手”，接着再用左手作一个手势说：“这是另一只手”。这样做，我就根据事实本身证明了外间事物的存在。

这种证明与约翰逊博士对贝克莱主教的否证非常相象。显然，对这种证明的明显反驳就是说摩尔与约翰逊博士一样，把未经证明的假定当作了论证的

前提。因为问题在于当我知觉到称之为“手”的那个东西时，我所知觉到的东西是否真正指称一个外间对象。但是，摩尔会这样答复说，这个反驳是不攻自破的，因为如果当我们感知到我们所感知的东西指称一个外间对象，那又有何不同呢？换句话说，一个哲学证明或论证对我们已知的东西有何裨益呢？因此，实在论者会说，“我看到了一只手”，而唯心论者则会说，“我感知到显现为一只手的东西”，但是他们所感知的那个事实是相同的。所以，当唯心论者作出诸如“外间事物不存在”这样的陈述时，这些陈述与我们已知的事实没有任何不同。因为不能从“外间事物不存在”推出“我的手不存在”。换句话说，并不是因为我首先在哲学上知道外间事物存在，我才知道我的手存在这一事实。

**不是解释而是澄清**　这样，摩尔就对整个哲学解释与证明的本质发生了怀疑。他认为由于哲学解释对我们关于事实的“常识”的知识没有增加任何东西，因此，它们就是多余的。进而他表示，哲学的主要任务与其说是解释或解说我们的经验，不如说是澄清我们已知的东西。这也就是后来的分析哲学家们从摩尔那里所学到的最主要的东西。

**哲学是分析的而不是综合的**　摩尔认为，哲学

澄清的工作是以零敲碎打的方式完成的。英国唯心论者设想哲学任务是为实在提供一个系统的解释，与此相反，摩尔却专心致志，不辞劳苦地分析个别的观点、具体的辞句，从不关心他的分析可能产生的任何形而上学的“世界观”。对“世界观”缺乏兴趣也是后来的分析哲学家们的典型特点，他们大多数人认为他们的哲学观既不涉及任何关于世界的特殊看法，也不涉及人在世界中的地位的看法。

**语言分析** 摩尔方法的另一个特征就是他重视语言分析。他在《伦理学原理》的前言中说：

> 在我看来，在伦理学中，正象在别的哲学学科中一样，它的历史充满了困难和争论，这主要是由于一个十分简单的原因引起的，即：还没有确切地揭示你要回答的是什么问题，就试图作答。

因此，摩尔在哲学讨论中，总是先不辞劳苦地找到问题的意义，然后才试图回答问题。事实上，人们得到这样一个印象。——对摩尔来说，最重要的是问题，而不是问题的答案。

**普通语言** 摩尔十分强调“普通语言”。对他来说，一个哲学命题以一种我们无法应用于普通日常语言中的语法形式来表达这一现成的证据表明，

"常识"被侵犯了。例如，我们在普通语言中说："所有驯服的老虎都在咆啸"，但不能轻易地说："所有驯服的老虎都存在"。这一事实本身就表明："存在"与"咆啸"不属于同一类述语。但是，摩尔并不象后来的分析哲学家那样认为检验任何命题意义的一个万无一失的方法是参照普通语言的用法。

**作为维特根施坦的前辈的摩尔** 人们在摩尔那里可以发现由后来的维特根施坦所详细阐述的那种哲学思想的主要特征的先兆。摩尔认为哲学的主要任务不是揭示有关我们事先没有认识的关于世界的事实，而是澄清我们已知的东西，揭露那些违反"常识"的虚假的哲学解释或解说。这个澄清过程的一个重要方面就是语言分析。另一方面，摩尔实际上并不认为这就是哲学的唯一任务，而哲学只是一种澄清之术，他并不认为所有哲学问题都能够用语言的分析消除掉。在这种意义上，尽管摩尔是维特根施坦的前辈，但他也把一要脚站在传统哲学家的阵营中。

## 2. 《驳唯心论》

摩尔《驳唯心论》这篇论文包含着他大部分哲

学思想的萌芽。在介绍他的分析思想的时候，值得详细地考察他这篇文章的内容。

**“存在即是被感知”** 《驳唯心论》一文的内容较之它的题目要温和得多。摩尔有意地把对唯心论的批评限制在对他称之为“琐细命题”即“存在即是被感知”的分析上，因为，以各种形式出现的这一原则是一切唯心论的必要前提。在摩尔看来，“被感知”可以在最广泛的意义上理解，即：它与“意识”或“经验”的对象相同。在这种意义上，摩尔认为，唯心论者所认为的，由于无论什么东西存在都是被经验到的，并且由于某些东西的存在没有为个体所经验到，所以，这些东西至少也构成了某些经验的部分。

**逻辑上的批判** 摩尔对“存在即是被感知”这一原则的批判由两个部分组成：第一部分主要是逻辑上的批判，第二部分更多地是属于认识论的批判。他一开始就讨论使命题“存在即是被感知”有意义的必要逻辑前提。

首先，“存在”与“被感知”这两个词一定不相同，否则，“存在”就会与“被感知”同义，这个命题就成了同语反复：“存在即是存在”。其次，如果二者是有区别的并且“被感知”不等同于“存在”整体，那么它一定是“存在”的“属性”

之一。如果是这样的话，命题“存在即是被感知”就不可能是“分析的”，即是一个其矛盾是自相矛盾的命题。人们可以说：“存在不是被感知”并没有自相矛盾，恰恰是因为“被感知”与“存在”的整体不是同一的。换句话说，说“存在必然地被感知”就是说否认“存在”可以离开“被感知”，在摩尔看来这就是假定“存在”与“被感知”有别，而就“存在”被假定与“被感知”有必然联系来说，二者又是同一的。因此，摩尔的结论是：必然综合真理的概念是矛盾的。

**唯心论者谬误** 但是，一切唯心论都把“存在即是被感知”当作必然综合命题，并以这个命题为基础。这是因为，一方面，唯心论者主张这一原则能够必然地应用于所有实在，另一方面，他们又声称这个原则决不是空洞的同语反复而是真实地传达了关于实在本质的信息。在摩尔看来，全部唯心论都建立在一个纯粹的逻辑谬误之上的。他说：

> 唯心论者认为对象与主体必然联系在一起，主要因为他没有看到二者之间是有差别的。因此，否认黄色可以离开对黄色的感觉就是否认黄色是他物，这是由于黄色与关于黄色的感觉是绝对同一的。断定

黄色必然是一个经验对象就是断定黄色必然是黄色——这是一个完全同一命题，因此只用矛盾律就可证明。当然，这个命题同样也表明经验毕竟与黄色是有区别的——否则也就没有理由断定黄色是一种感觉，而且无论肯定还是否定黄色与对黄色的感觉是有区别的这一论证都足以驳倒这种断定。

**概述** 总而言之：如果命题“存在即是被感知”是有意义的，那么，“存在”与“被感知”就必须是有区别的或是无区别的。但是，因为这两个语词必然相连，不可能离开一个去设想另一个，因此，它们本身是同一的。因此“存在”与“被感知”不能必然联系在一起，而是以这样的方式联系着的，即：人们如果不设想某物被感知着或是经验的一部分，就不能设想该物是存在着的。人们可以把下列原则作为总的结论：必然命题总是同一的或是同语反复的；综合命题，即传达信息的命题，永远不是必然的；或者说，必然综合命题的概念是自相矛盾的。

**结果** 这样，唯心论就被驳倒了。不过看来，摩尔并没有认识到如果他对唯心论的批评是有效的

话，那么这种批评同样也适用于一切——唯心论的或是其他形式的——构造形而上学的企图。因为，就基本性而言，形而上学命题总是声称它们既是普遍有效的又是以某种方式给予我们某些关于实在的知识，也就是说，它们是必然综合的命题。假如摩尔以这样一种形式将他的批评普遍化，大概他就会看到这个批评所证明的东西太多了，比如：综合与分析命题之间的区别比他想像的要复杂得多。不过我们要在后面对这个问题作更详细的思考。

**认识论的批判** 摩尔论证的第二部分是以从认识论研究感觉与观念本质为基础的。毫无疑问，摩尔后来承认文章的这一部分是“非常混乱的，而且还包含大量的彻头彻尾的错误”。既然摩尔自己已经对它作了否定，那就无需乎仔细讨论这个论据。概要地说，摩尔的观点就是：“关于蓝色的感觉”包括两个要素，第一个要素与其他感觉相同，他称之为“意识”；第二个要素与其他感觉——“关于黄色的感觉”，“关于红色的感觉”等等——相异，他称之为感觉的“对象”，“蓝色”是“关于蓝色的感觉”的“对象”。由于“意识”的特殊本质——“它似乎是透明的，我们通过它只能看到蓝色”——所以，我们就很容易将两种要素搞混，并且认为“关于蓝色的感觉”就是“蓝色”感觉。因

此，“蓝色”就被看作与关于蓝色的“意识”是同一的，也就是说，就我们有“关于蓝色的感觉”而论，“蓝色”是“蓝色”。因此，“存在即是被感知。”

**感觉就是关于某种事物的意识** 但是，摩尔认为：

> 你心中拥有关于蓝色的“知识”并不等于你心中具有一个以蓝色为内容的“事物”或“形象”。意识到关于蓝色的感觉并不是意识到了以“蓝色”和其他一些要素为构成成份（例如，蓝色和玻璃是一个蓝玻璃珠的构成成份）的一物的心理形象，而是意识到了关于蓝色的意识，这个意识虽然完全相同，却有两种用处。

因此，唯心论者关于我们如何知道事物独立于我们关于它的认识而存在的问题就不会产生了。有关于蓝色的感觉并不是有一个蓝色感觉，因为必须寻找一个作为感觉的感觉之外的对象，即蓝色的质；这恰恰是具有一个关于蓝色的感觉，有一个关于“对象”的“意识”。

> 我所经验的蓝色就象我所意识到的最

> 高级的、独立的真实事物一样，和我所经验的对象与内容毫无二致。因此根本就不存在我们将怎样达到我们的观念和感觉的范围之外的问题。只要有感觉，这本身就已经是在这个范围之外了。知道某物不是我们经验的一部分，这与我能够知道的任何事物一样真实。

**知识是自成一体（自律）的** 摩尔从认识论方面进行考察所得到的结论就是：知识是知识而不是什么其他的东西；构成我们称之为“认识”这一特殊活动的“意识”与“对象”的关系是唯一的，不能还原为任何其他事物。唯心论者的错误就是试图将这种关系还原为另一种关系，例如，还原为事物与“质”的关系，或者事物与内容的关系。

**摩尔批判的影响** 摩尔认识论的“实在论”在《驳唯心论》刚一出版时就产生了很大的影响，摩尔的论证给诸如罗素、肯普·史密斯和布洛德这些哲学家留下了特别深刻的印象。但是，《驳唯心论》具有这样大的影响决不是由于它的认识论学说。如前所述，作为分析运动的来源之一，它的重大意义主要在于它是新的哲学研究的榜样。现在我认为要做的事情就是考察摩尔在他后来的哲学思索

中是如何发展这种新哲学方法的基本原理的。我想首先考察一下他的“常识”理论；其次考察一下常识与他称之为“分析”的那些东西的关系。与此同时，一方面考察关于定义的本质的一些问题，另一方面考察关于“分析——综合”的区分问题。这样，我们就可以准确地认清摩尔哲学方法所包含的内容是什么，并且于它做出评价。

## 3. “常识”

摩尔的“常识”理论并不著名也没有产生多大影响，但却是其哲学中遭到批评最多的一部分。我们将会看到，这一理论确实易受到严重的攻击，但是它有时也并不象人们所说的那样幼稚。总之，它的重要性并不在于理论本身，而在于这个理论对关于哲学解释与证明的本质的全部传统思想提出了疑问，在于这样一种思想：如果事实是从哲学上得到证明的或者如果我们能够对这些事实进行哲学“解释”，那么我们实际上只能知道我们所知道的那些事实。

除了在《驳唯心论》中摩尔有几处顺便提到常识以外，在1910年写的《什么是哲学》这一讲演稿

中，摩尔第一次明确论述了常识这一理论。

他在那里说：

> 在我来看，许多哲学家的观点中最奇妙的莫过于他们背离常识或与常识的观点相矛盾。他们自称知道宇宙间存在着某些常识所不知道的最重要的东西，他们同时又自称知道宇宙间没有（至少是，如其有，我们也并不知道）某些常识完全相信其存在的东西。

**常识的真理** 摩尔接着列举了常识认为最为确实的东西。例如，我们知道并且确切地知道存在着“大量的物质对象”以及“大量的心理活动或意识活动”，知道思想与感觉是依赖于我们的身体的——“只有我们的身体在场，我们才能够思想、看、听和感受”——知道我们不感知事物的时候它们也存在，它们存在于时间中。

**批判** 人们也许会同意，所有这些断言都是我们最确信无疑的。但是，它们的共同点是什么呢？是什么能使我们保证把它们正当地称之为常识的真理呢？当然，我们不能回答说：它们的共同之处就在于它们有“确定无疑”这种特点。因为即使方法截然不同，乍看起来它们至少是已被认识到的对它

们的存在并无怀疑。比如，我认识到并且确信，当我们没有意识到事物时，它们也存在着。这不同于一下子认识到并且确信事物存在于时空中。但这两个断言都有确信无疑这种特点。摩尔所考虑的并不是这一类事情，他也没有提供一条区分哪些属于常识的真理，哪些又不属于常识的真理的标准。他的观点只是：某些我们确定无疑地知道的真理是存在着的。但是，甚至这一观点也并非是清楚明确的。他承认有些真理看上去似乎是确定无疑的因而也就属于常识，但可能会发现事实并非如此。例如，我们知道“一些原始的宇宙观”曾经被看作是确定无疑的，因而也被当作常识的一部分，但事实上并非如此。因此，有一些信念我们不知道是否应把它们称作常识。

> 由于许多人过去相信而且现在仍然相信上帝肯定存在，因此这也许可以被当成一个常识的信念。但是，在另一方面，许多人现在相信，既便是上帝存在，我们也确实不能知道有一个上帝，这也可说是一个常识的观点。总之，我想最好是说，常识对我们是否知道上帝存在这个问题没有看法，这样常识就既没有作肯定也没有作

否定，同样，常识对整个宇宙也没有看法。

这就表明常识的标准就是“普遍同意”。但是，先不考虑这一观点是多么的粗糙，摩尔早就认为这一观点是站不住脚的。因为，就关于宇宙本质的“原始看法”而言，至少“普遍同意”不是关于什么是真正属于常识的标准。因此，摩尔的全部常识理论无非是断定我们确定无疑地知道某些事物。但是他既没有证明这一点，也没有给出任何标准，人们可以依靠它来辨明哪些特殊真理用这种方法可以被认识。

**不存在确定“常识”真理的标准** 摩尔后来的论文《保卫常识》对这个理论提出了更重要的说明，同时也存在着同样的缺陷。在这篇文章中，摩尔也没有提供明确的标准来确定哪些真理是常识的，哪些真理不是常识的。如前所述，摩尔的兴趣似乎主要在于指出一定存在着某些常识的真理——亦即：人人皆知的真理、在任何哲学解释或证明之前就已经确定地、直接地或自发地为人所知的真理。所以他说：

我已假定诸如“地球已经存在许多年”这样的表达式的普通的或流行的意义

是存在着的。但是我担心，某些哲学家会对此提出质疑。他们认为“你相信地球已经存在了许多年”这个问题不是一个简单的可以用“是”或“不是”或“我不能确定”来回答的问题，而应该用“它完全依赖于你所说的“地球”、“存在”、“年”的意思而定：如果你的意思是这样这样，那么我的回答就是这样这样的……

但是，摩尔又说：“我认为：这样一种观点是大错特错的。诸如‘地球已存在了许多年’这样的表达式是一种非常典型的明确的表达式，它的意思我们都明白。”他更进一步的意思是极力主张在懂得命题的意义之前，我们实际并不知道这种命题的真理性。在哲学上，这就违反这样一个明显的事实，即：尽管我们不能告诉它为什么是真的或象摩尔所说，“不能对其意义作正确分析”，但我们确实知道它是真的。确实，这种情况在许多地方都会遇到。“我们都会有这样一个奇怪的处境，即，我们确实知道许多事物，为了对它们有进一步的了解，我们就必须掌握有关这些事物的根据。但我们还不知道我们是怎样知道它们的，也就是说，我们不知道它们的根据是什么。”

**认识事物与认识事物的原因** 在摩尔的名著《关于外间世界的证明》中，他阐明了关于知道某些事物是真的与掌握了知道它们为真的根据或原因的区别。他认为："毫无疑问，我掌握了确信我现在不是在做梦的确凿的根据，我也有确凿的根据说明我是醒着的，但是这与能够证明它是完全不同的事情。"这里，"掌握确凿的证据"与摩尔在《驳唯心论》中称之为"确切地知道"是一致的；"能够证明它"与能够给出（用他后来著作中的术语来说就是）"理由"或能够给出一个（用《保卫常识》中的术语来说就是）"正确的分析"是一致的。

**关于外间世界的证明** 根据摩尔的看法，只有用这种常识的观点才能说明"外间世界"存在着，其它的方法都不能奏效。

> 我现在可以证明，例如，两只手的存在。怎样证明呢？举起我的两只手，我用右手做一个手势说："这是一只手"，接着我用左手做一个手势说："这是另一只手"。这样做，我就根据事实本身证明了外间事物的存在。"

摩尔以此来表明诸如"外间事物不存在"这样

的哲学陈述并没有改变我们关于事实的知识，“我的手不存在”当然不是从“外间事物不存在”推出来的。换句话说，我并不能因为我在哲学上知道“外间事物存在”这一陈述是真的，就知道“我的手存在”是真的。

较笼统地说，摩尔“常识”理论的要点就是它对整个哲学解释或证明的本质表示怀疑，因此也就对哲学“怀疑”的本质表示怀疑。后来的分析哲学家以同样的方法阐述道：由于哲学“解释”一点也没有增加我们关于事实的知识，因此它是完全多余的。

**分析的目的** 这就是摩尔想要说而实际上没有说出的东西。虽然摩尔所说的决非始终如一，但他还是想要承认在他的意义上的哲学“分析”对于我们已经知道的事实是有影响的，它确实在某些方面对我们关于事实的知识产生了影响。我们必须更仔细地考察一下摩尔关于“分析”的思想。

## 4. 分析

我们已经知道，摩尔坚决反对有些人否认“地球已经存在了许多年”是“非常典型的确定无疑的表达式，其意义我们全都了解”。摩尔认为他们混

清了“我们是否懂得该表达式的意义（我当然懂得）的问题及与此截然不同的另外一个问题：我们是否知道这个表达式意味着什么，也就是说我们能否对意义给出一个正确的分析”。但是，摩尔的“对一个命题的意义作出正确分析”的准确涵义究竟是什么呢？在后来的文章中他认为，“定义一个概念就是对它作一个分析”，因此，要理解摩尔的分析概念，我们就必须懂得他的定义理论。

## A. 定义

**对各个部分的列举** 根据摩尔的看法，定义一个事物就是“列举”其“不同属性和性质”，“以及它们彼此的确定关系”；枚举“其各个部分及其排列”。例如，给“马”下定义就是以我们大家都知道的以下列方式构成的一东西：它有四条腿、一个心、一个肝等等。它们都以彼此间的特定关系排列起来。”下面，我们将会看到，摩尔的很多东西都以定义概念为基础，但是他似乎并没有认识到这个概念多么怪僻，多么站不住脚。例如，任何一个科学的或数学的定义都没有列举被定义项的所有部分；它选择某些部分或属性而舍弃其他的东西；这就是定义与描述之间的严格区别。

而且，它所选择的那些属性都是基本的或重要

的，其他属性在某种程度上依赖于它们。给一个事物下定义，就是决定在考虑该事物时，可以把哪些非重要属性搁在一旁。如果真要列举了一匹马的所有属性或“部分”以及它们彼此之间的空间关系，那么就不可能有一个关于马的定义。因为人们还是不知道马的基本属性是什么，不知道这个个别的马和那个个别的马共有的属性是什么。如果每一匹个别的马都具有属于这一匹马的全部属性，并且每一个属性都是按同样方式“排列”的，那么，每匹马都有一个单独的定义，因为很明显，没有两匹个别的马具有完全相同的性质及相同的性质排列。根据摩尔的定义理论，我们就无权把“马”这个词应用于一个以上的个别对象。

**定义本身是不可定义的** 无论怎样，现在还是让我们回到摩尔自己的定义理论上来。这个理论出自下述的想法：定义是对各个部分的分解、列举，只能定义复合的事物或由部分组成的事物，而且仅当存在着某些“不可定义的”非复合逻辑要素，定义才是可能的。所以摩尔说：

> 你可以给一匹马下定义，因为一匹马具有能列举出来的许多不同属性和性质。可是当你已经把它们全部列举出来的时

> 候，当你已经使一匹马归结为它的一些最简单项目的时候，那末你就不能再给这些单项下定义了。它们就是你所想到或知觉到的东西，你决不能利用任何定义，使任何一个不能想到或知觉到它们的人了解它们的本性。……所以一切事先不知道，而我们能够下定义的物体又都是这样的：它们都是复合的，都是由部分组成的。开始，给这些物体本身下同样的定义，但最后一定可以把它们归结为一些最简单的部分，这些都不能再被定义了。

摩尔举出“黄色”、“善”作为这种不可定义的例子。——“它们属于那种简单概念，它们构成诸定义，而不能对它们下定义”。

**逻辑原子论** 这种定义理论与罗素的“逻辑原子论”理论十分类似。罗素的理论是说，逻辑上必须要假定简单要素，这样才能有意义地使用名称。与罗素的理论一样，摩尔的定义理论并不包含任何认识论或本体论的假定。从摩尔的言论中可以很清楚地看到，不可定义的简单要素肯定不是感觉事实或感觉材料。它们在逻辑上是不可定义的；以它们为出发点是因为它们逻辑上是必然的，而不是

象逻辑实证主义者那样的先验的认识论假定，即我们的全部知识都可分解为特殊的感觉材料；也不是因为本体论的假定：唯一的事实是感觉事实。实际上，我曾引证过，摩尔明确认为，不仅存在着诸如“黄色”这种感知上不可定义的东西，而且存在着诸如“善”这种概念上不可定义的东西。按照摩尔的说法就是：“它们是你可以思想或感知的东西。”同样，当摩尔说到“直觉”这些不可定义物时，他的意思“仅仅是断定不能证明它们，我决不是指我们认识这些事物的方式或根源。”在其他时候，他又认为对于什么是最终不可定义物以及它们是否是最终与感觉材料相同这样的问题仍然悬而未决。他拒绝任何一种休谟式的感觉论并且表示赞同一种认识论的怀疑论。所以他问道：“在我们自己确信的观察之外的所有事实中，存在着不以经验为基础的东西吗？”他答道：

> 就我个人来说，我承认我不能确定这样一个问题的正确答案是什么；我说不出休谟是对还是错……我想，当然可以要求哲学家应当准确地指出我们用这样一种方法所知道的命题是什么。据我所知，这个问题还未曾被任何哲学家十分清楚地指出

来。

这里所强调的重点是，对摩尔来说不可定义的要素肯定不是感觉材料或感觉事实。

对一个概念作“分析”就是对它下“定义”，对它下“定义”就是列举出概念的终极的、不可定义的各个部分，就是把它还原为最简单项。但是，在我们进一步考察“分析”是怎样联系着我们通过常识所具有的关于任何指定事物的知识之前，不妨考虑一下摩尔关于分析与综合命题的区分，因为它正是定义理论的一个必然结果。

## B. 分析——综合

讨论《驳唯心论》时，我已经评论过分析与综合的区分。摩尔在他的《伦理学原理》中，对这一区分作了同样的阐发，实际上这部书的全部论述都是以此为基础的。根据摩尔的理论，除非“X”与“Y”是有区别的，否则断言“X”是“Y”就是无意义的；除非“X”与“Y”有别，问“X是Y吗？”才有意义，才不自相矛盾；换句话说，除非“X”就表示“X”并且“Y”就表示“Y”，也就是说除非最终“X”和“Y”是不可定义的这样的词句才有意义。所以他说，除非最终黄色就是表示

"黄色"而不是其他东西；除非它是绝对不可定义的，否则说桔子是黄色的就绝对无意义了。因此，结论就是只有综合命题才是有意义的。

**分析命题是同语反复的** 分析命题以否认"X是Y"导致自相矛盾的方法来断定X与Y之间的必然联系，分析命题是"同一命题"或同语反复的。当然，这一区分既不是摩尔首创的也不是其独特之处。罗素做过许多同样的区分，后来的维特根施坦在他的《逻辑哲学论》中，以一种更严格的方式重新定义了这种区分。

**异议** 摩尔利用这一区分来集中驳斥唯心论和"自然主义"。但是至少在1903年，他还没有意识到这一区分可能导致的全部结果，特别没有认识到这种区分怎样使他的全部哲学分析思想自相矛盾。因为，至少他必须承认在任何分析当中，存在着"分析者"与被"分析者"之间的必然联系。因此，分析的每一个企图都包含着同语反复。

这一区分的不可避免的自相矛盾是它普遍的缺点的征兆。认为所有关于必然联系的命题都是分析的即同语反复的，对那些既是综合的又是必然的科学命题没有作任何解释。而且更具有破坏性的是，它意味着我们不能够对伦理原则作出任何证明。

摩尔自己在其后来的文章中承认，他对这个区

分还是“很不清楚的”。他说：“对我来说，有关必然联系的情况是多种多样的，并且划分‘分析’与‘综合’之间的界限的方法也各有不同。因此，我认为这两个术语的含意是不清楚的。”

### C. 自然主义的谬误

摩尔的定义理论及其必然结果——分析与综合的区分，最明显地应用在他的《伦理学原理》一书中。这本书的全部论述都依赖于他那个定义概念。同时，这些应用也暴露了那个概念的弱点，因为它使摩尔不能够对伦理原则的特性作充分的解释。伦理原则总是任何哲学理论充足与否的检验标准，但是为这些原则寻找一个立足之地的困难，在分析哲学的发展中起着间接但是重要的作用。特别是对摩尔而言，在他关于伦理命题的本质和地位的观点与他一般哲学思想之间存在着一种交互作用。

《伦理学原理》的主要任务就是说明传统伦理学理论是建立在他称之为“自然主义谬误”的逻辑谬误之上的。因为传统伦理学很大程度上企图对“善”下定义——“善就是愉快”、“善就是合乎善的愿望”等等诸如此类。因而主张“善”是可以定义的，而定义善的方法会表明善必然是快乐、或称心如意，换句话说也就是主张这些定义是必然综

合命题。传统理论在假定“善”是可以用这样的特殊方式定义的这一方面意见是一致的，但对什么是正确的定义意见则不一致。

**“善是不可定义的”** 当然，正是这一假定遭到了摩尔定义理论的怀疑。因为①“善”显然不是能够象“马”那样被分析成“部分”的东西，因此就不能是定义的主词。②“善”和其他概念一样，不能够作必然综合命题的主词。关于“善”的第一个事实就是它是不可分析的概念中的一员，“黄色”也属于这样的概念。第二个事实就是它与所有其他概念一样，不能作为必然综合命题的主语。摩尔自己并没有清楚地区分这两个方面，他似乎是假设，给“善”下定义，事实上是企图构造一个必然综合命题。

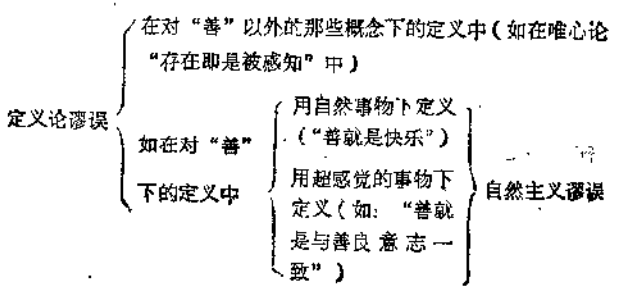
**批评** 如果“善”是真正不可定义的，那么任何定义它的企图都将成为荒谬的。这是显而易见的。但是摩尔提出了真正充足的理由来说明善是不可定义的了吗？如果将“可定义”定义为“可分析为各个部分”，那么，大多数概念都将是不可定义的。不管怎么说，“善”能否被定义的问题即是摩尔与“自然论者”之间争论的关键问题，这个问题不能仅仅通过把“善”定义为不可定义的方法来解决。例如，当快乐论者把“善”定义为快乐时，

正是要求对“善”的各个部分进行分析。值得附带一提的是摩尔认为“善”是不可定义的不是因为它是一个“超验的”概念，不能用属加种差来定义。摩尔的观点与经院哲学家的观点完全不同，对他来说，“善”是不可定义的是因为它是构成定义的原素，或者概念分析后的成份，它是逻辑上不可定义的。

**自然主义** 因此，根据摩尔的理论，企图对“善”下定义就是将它还原为善之外的其他概念，即非伦理的或“自然主义的”概念。既然用“善”来定义“义务”，那么照此方法，企图定义“善”就是企图根据“是什么”来定义“应该是什么”，这就是他所说的“自然主义的谬误”。从这个观点我们可以看到摩尔把他的定义理论应用到“善”的概念上，就揭露了自然主义的谬误，此外，他反对“快乐即是善”这一快乐主义原则的根据，基本上同他在《驳唯心论》中反对“存在即是被感知”这一唯心论原则的论据是相同的。

**定义论谬误** 自然主义谬误只是我们所考察过的定义的一般逻辑谬误中的一种。这种逻辑谬误假设所有概念都是可以定义的，并且一个定义能够断定一种必然联系，弗兰克纳教授把它称之为定义论的谬误。只要企图给“善”下定义，总会犯自然主

义的错误，无论是用“快乐”这种“自然的”东西或是用“善良意志”这种超知觉的东西都是如此。因此，摩尔称之为“形而上学的伦理学”的东西也是自然主义的，这些伦理学用“某些超感觉的实在”或用“我们摸不着、看不到和感觉不到”的非自然部分的事物来定义“善”。之所以把这种伦理学叫作自然主义的就是因为它们试图用“善”以外的概念，用非伦理概念定义“善”，或者认为“伦理学的真理是形而上学真理合乎逻辑的推演”。为了避免陷入这种不幸的概念混乱，我们应该制定下面这样一个图表。




**“善”的特性** 因此，根据摩尔的定义理论，“善”是不可定义的，这是指①它是简单的，因为定义总是对一个复合物的分析；②它是终极的或不可分析的，因为它是把其它事物分析后而得到的概念；③它是非自然的，因为它不能用它本身之外的

东西，即用非伦理的概念定义的；④它是被直觉到的，因为它不能以把整体分析成各个部分的方法来认识，也不能用它本身之外的其他事物定义它的方法来认识。当摩尔讲到“善”作为一个简单的非自然属性通过直觉而被认识时，无需假定他给予“善”一个特殊的本体论地位，或暗示存在着认识“善”的特殊形式。他想说的，也就是他能说的：善是不可定义的，即：善就是善而不是其他的事物，或者换句话说：“应该是什么”就是“应该是什么”，“是什么”就是“是什么”，二者不能混为一谈。

**伦理学的消失** 这是保持伦理命题本身特性的方法之一，但是人们也许会认为它的代价太大了，因为它同时也就取消了伦理学！后来自然主义谬误统治的英国伦理学史非常清楚地表明了这一点。那种对什么东西是善进行理性考察的伦理学消失了，并且被逻辑学取而代之，即去考察伦理学命题和伦理概念的逻辑情形。摩尔设想，当传统道德哲学家的逻辑混乱被分析掉之后，对什么是善这样的问题的回答就很明显了。我们在以后会看到这种伦理学观点对后来的分析哲学家们产生了深刻的影响。

**不存在必然善的事物** 摩尔同样也认为“善”不能是任何必然综合命题中的一个词项，这是从“善”不可定义性推出的结论。对于任何形式为

"善是X"的命题，我们总是可以问："X真是善的吗？"我们不能断言任何行动或事态是普遍的和确定的"善"。迄今为止，"它既没有证明一种行为比另一种行为更好或更坏……也没有发现充足的理由使我们这样考虑。"如果真是如此的话，那就根本不存在任何意义下的伦理"科学"。

**异议** 不过，摩尔仍然不得不构造关于"善"的必然综合命题。例如，在摩尔说"善"就是"应该存在"的事物时正是如此。正如帕特恩教授所指出的："在我看来，'应该存在'这个词组与'善'这个词是等价的，这标志着善与存在之间有某种必然联系。"因此，他的结论是："'善'的简单性与存在着'善'和某种他物之间的必然联系是和谐的。在摩尔教授看来，找到一个可以合理合法地取代'善'这个词的复合词组是很可能的，尽管这些词组肯定没有说明'善'的各个部分是什么。"弗兰克纳教授也以同样的根据反驳道，按照摩尔的前提，我们根本不可能把"善"定义为"应该做的"或"应该提倡的"。

**"善"与"应该"** 在对这个问题的后来的讨论中，摩尔承认在《伦理学原理》中，他把"善"和"应该存在的事物"混为一谈是一个"彻头彻尾的错误"和"一个不能原谅的、不严格的、使人误

解的说法”。他还说他的真正意思是指“善”在逻辑上等价于应该存在的东西”，根据摩尔的思想，两种表达式在逻辑上可能是等价的，但不是同一的。例如：

> “太阳比月亮大”这个陈述，逻辑上确实等价于“如果有人相信太阳比月亮大，那他就是对的”。两个陈述中的任何一个都可从另外一个陈述推导出来，然而却有充分的理由去怀疑这两个陈述是否是同一的。

同样：

> 认为一件事情是内在的善同时并不认为我们有能力做这种事就是应该这么做的理由，这难道不可能吗？当然，看起来我们能这样做；并且在我看来，这即便不是一个决定性的理由也是一个好的理由。借此，我们可以假设这两个函数虽然在逻辑上是等值的，但却不是同一的。因此，对于假定“善”不能内在地以这种方式用“应该”来定义来说，也是一个很好的理由。

因此，这也提供了一个好的理由去设想不能用“应该”这种方法定义内在的善。所以，说“如果事情的某一状态是具有自然内在的属性X，这个状态就是内在地‘善’”，就说明两个命题逻辑上是等价的，这也就是说它们不是同一的。

这一点确实表明摩尔本来提出的分析与综合区分的观点有了重大的改变。人们不禁要问：这事实上岂不是为某种必然综合命题打开了门户吗？况且，倘若如此，也就为自然主义打开了门户，因为自然主义者也会声称他对善的定义断定了“善”与一个别的词，比如说“快乐”之间是等价的，它们的联系是必然的，它们不是同语反复。

**摩尔观点的缺陷** “自然主义谬误”理论所导致的上述这些困难实际显示了摩尔的定义理论及他关于分析—综合区分的观点存在的一般缺陷。并且，我们在以后的章节中会看到或许正是由于这一点使得后来的分析哲学家们发展了语用论，另一方面又使他们放弃了不可触犯的分析教条。摩尔在《伦理学原理》中已经假定，“善”是能够被描写的性质或属性的名字，伦理命题与其他命题一样是有真假可言的。但是，正象后来批评摩尔的人所说的那样，这些假定所导致的悖论表明它们是站不住脚的。事实上，当它们企图把表达式的伦理学使用

归结为描述使用时，它们泄露出一种逻辑“自然主义”。

正如诺埃尔·史密斯先生所说：

> 只是在最近，哲学家们才开始懂得为什么（摩尔的）论点乍看起来是如此的贫乏而又不可攻破。“善”是否是一个性质的问题（直觉论者并没有明白这个问题在逻辑上先于善是简单的性质还是复杂的性质这个问题）是一个逻辑问题并且是不能用“看”之类的东西来回答的。通过直觉这一特殊能力，我们是否知道什么是善，什么是权力或义务的问题，同样也是一个被掩盖着的伦理学句子的逻辑问题。它不是一个关于一种能力存在的问题，而是关于这些句子的逻辑情形的问题。它们是否用于报道或描述一种特殊事实？

## 5. 常识与分析

我们已经分别考察了摩尔对常识和分析的看法。现在我们必须确切地考察一下他认为存在于这

两种认识事物的不同方法之间的关系是什么。

如前所述，摩尔在许多地方很明确地主张在不知道命题的正确分析是什么的时候，我们能够并且确实知道它们是绝对真的。的确，在大多数情况中，我们不知道正确的分析是什么。例如，关于"地球过去已存在了许多年"的正确分析就是"非常困难的，"并且没有人知道它的答案。而且，

> 我并不怀疑断定关于物质的东西的命题是真理……但是我非常怀疑在某些方面对这种命题的正确分析是什么……迄今为止，任何哲学家对这些命题的要点进行分析使这一分析接近确定真理都没有取得成功。

**分析不是真理的根据** 由此看来就足以明白：分析在任何意义上都不是赞同上面论及的那些命题为真理的根据。这种分析对于我们赞同什么——无论是将"空想的"知识变成"现实的"知识，还是将暂时的"信念"变成科学的"确信"都毫无裨益，因为我们的知识是绝对在先的。摩尔更进一步地认为，对于任何个别的事物，分析与我们通过常识所知道的东西总是大相径庭。谈到感觉知觉的问题时，摩尔说："这些命题的真理性似乎是无可怀

疑的，但是，至于对这些命题所做的正确分析在我看来就极为可疑了。”例如，真的分析可能象分析“这是一只手的表面”时提出的观点一样荒谬不经。这里提到的观点是穆勒把物质的东西定义为“永恒的可感性”时提出的观点。

因此，诸如“物质不存在”这样明显的自相矛盾的哲学陈述从分析的角度看来是十分有意义的，仅仅当它们被用于推演常识世界的事实时它们才开始是荒谬的，例如，从“物质不存在”推出“人的手不存在”就是如此。

**概要** 因此，与我们通过常识已经具有的知识相比较，分析任何命题都没有给予我们更多的知识或更确切的知识；十分满意地构造这样一个分析是很困难的。事实上，在大多数情况下，我们并没有一个完全的、最终的关于我们所知道的那些东西的分析；即使我们真的有这样一个完全和最终的分析，也不能从中推演出关于真实世界的任何知识，这样的分析丝毫也改变不了事实。

**二元论** 常识与分析之间的这种二元论使得我们很难看清什么是哲学分析的目的。人们也许会象后来的分析哲学家所做的那样，声称分析的作用是纯粹否定的或“治疗的”。确实，对摩尔来说，哲学分析的主要任务就是治疗。因此，对于某些概

念，至少也可以用“善”为例，分析所能做到的一切就是指出它们是不可分析的。这些概念只能直觉地了解，这就是说没有直接的和肯定的“理由”。我们只能“引导”否认这些概念是不可定义的人获得这样的直觉。有一次摩尔在谈到这种方法时说，这种否定的方法给予的报酬是有能力驾驭赞同或反对的智力。因此，《伦理学原理》的大多数论证都是这样的：揭露那些为定义“善”的企图提供了口实的混淆。所以摩尔在批判快乐主义的原则“快乐就是善”时说：“我不能证明它是假的，我只能清楚地指出它意味着什么，以及它怎样否定了其他看起来同样为真的命题。”在另一处他说：“通过这种讨论，我希望能够多清除一些对我的偏见和误解。”

**分析的实证方面** 虽然摩尔的分析概念具有治疗方面的作用，但摩尔尽管不是一贯地也还是坚持认为，分析不仅有治疗的作用，而且具有实证的作用；即它在某种程度上影响我们认识已知的事实。因此，在《保卫常识》一文中，摩尔企图分析一个感觉——知觉命题——“这是一只手”，尽管他承认他未能做出一个最终的分析，但是他认为对这种命题至少有两点是确定的：

> 无论何时，当我知道或判断这样一个命题为真时，①总存在着我们谈论的这个命题论及的某些感觉材料——这个感觉材料是我们谈论的这个命题的主题（在一定的意义上，是主要的和根本的主题）；②不过我在对这个感觉材料进行认识，证明时认为是真的东西一般并不是说：这东西是一只手自身。

因此，有必要假定“感觉材料”的存在，以用它来解释我们感知事物时所知觉到的东西，换句话说，用“感觉材料”分析知觉活动就说明了知觉事实。

**异议** 但是，促使我去寻求分析的原因是什么？进行分析所要消除或回答的疑问或问题是什么？例如，可能是什么驱使我去寻求“我正在看我的手”这个命题，当然，这个命题与任何命题一样都是常识命题。摩尔对这类问题的态度很含糊。因此他说：

> 为了向读者表明我所说的感觉材料是什么，我只需要求他看看他自己的右手。如果他这样做了，他就能够分辨出某种东

西（除非他把一个东西看成两个）。对于他会看到的东西，首先采取一种自然的观点，即看到的那个事物与他的整个右手不一样，只是与他实际所看到的手的表面部分相同；思考一会儿也能明白，看到的这个事物是否与他的这只手表面部分同一，也是值得怀疑的。

但是，在什么样的意义上我能够“分辨出”我看着我的手时的感觉材料、在什么样的意义上值得怀疑我所看到的就是我确实看到的我的手的那个部分、什么样的“思考”必然会产生这种怀疑，这种怀疑如何与绝对确定的常识“这是我的手”相协调？摩尔说：他所讲的这种“怀疑”是一种“哲学怀疑”，它不能够被任何经验观察制止住。他坚持认为：这种导致我们去“分辨出”感觉材料的怀疑与所有其他的哲学怀疑一样，是一种不可解决的似是而非的怀疑。他在答复博斯马教授时说：

就如同我不知道怎样解决许多其他哲学问题一样，我不知道怎样解决这个特殊的哲学问题。不过我确实不知道，博斯马教授同样也不知道，解决这个和其他哲学问题的方法在将来的某一天也找不到。除

了继续怀疑之外还可以做的就是：去思考它。

**摩尔观点的不一致性** 对摩尔来说，存在着真正的哲学怀疑，也存在着真正的哲学回答或解释。但是摩尔没有解释常识所给的知识概念怎样才能存在。他同样也没有解释为什么既然这样的哲学分析确实存在，但他却从来没有成功地提供哪怕一个令人满意的分析样板。有时，摩尔也暗示他对"正确分析"的探索或许是他一开始就批评的那种哲学思想方法的残余。所以，维特根施坦说：

> 摩尔引起我去思考：对于解决困惑我的哲学问题所需要的就是一种与我以前所使用的方法完全不同的方法，一种摩尔成功地使用了的方法，但是我自己还没有能够清楚地懂得如何使用它。

在其它地方，摩尔承认他只是一个"不令人满意的回答者"。他说：

> 我认为说我几乎还没能解决我所希望解决的问题，这是对我正当的指责。我认为究其原因也许一部分是由于缺乏能力，一部分是我没有用正确的方法来解决这些

问题。

但是，总而言之，我已经说过，不是摩尔的哲学回答大大影响了后来的分析哲学家，而是他提问题的方法、他的整个哲学方法或哲学探索极大地影响了后来的分析哲学家。

## 6. 摩尔的哲学方法

### A. 一般原则

我们已经考察了摩尔哲学方法的基础。首先是在他诉诸常识这方面进行了考察，其次是在他使用定义概念与分析——综合之分方面进行了考察。我们同样也考察了这个方法在应用中的某些方面并且指出了它的优点与不足。这样，现在我们就能够更清楚地描述摩尔哲学方法的主要特点，他的“分析”构想的主要特征。

**诉诸常识：**

面临着诸如“时间不是实在的”或“物质不存在”这样的典型的哲学问题，摩尔的第一步就是说明这种陈述是哲学陈述，这种陈述不同于下列常识陈述：“5月24日与25日之间没有多少区别”或“我

的手不存在”。后两个陈述是错的，但是我们知道应该怎样对待它们。但是前两个陈述就不同了。我们知道它们是错的，但我们却全然不知它们是怎样错的，为什么是错的。摩尔诉诸常识就是对这种哲学命题的特殊情形向我们提出告诫。断定“物质不存在”的哲学家，好像是正在断定一个日常陈述。对这样的哲学家，摩尔反驳道：“那么，你说‘这只手不存在’指什么呢？”当然，这个哲学家不得不用某种方法证明他的观点，不得不承认当他断言“我的手不存在”时，实际上并不是在断定一个日常陈述。同样，当约翰逊博士踢石头时，他也没有反驳贝克莱的“存在即是被感知”，但是他的抗议确实揭示了这个原则的特殊本质。

摩尔因此强调哲学与常识的关系不是直接的，人们不是从“物质不存在”直接推出“我的手不存在”（虽然我们知道对于哲学分析与常识之间有什么关系，摩尔是极为含糊不清的）。

**“每一个事物就是其所是”** 摩尔通过其定义概念强调所谓事物的不可还原性。他使我们对诸如“美只是一种感觉的事情”，“善只是我们所喜欢的事情”等等典型的哲学陈述发生怀疑。在《伦理学原理》的扉页上写着出自布特勒主教的一句话：“每一物都是其所是，而并非其它”，归根结底知

识就是知识，这就是关于知识所能说的一切；善就是善，这就是关于善所能说的一切，因为再多说，就会把善归结为别的东西（尽管我们再次非常清楚地看到，如果从摩尔的定义概念推到它的逻辑结论，那它只能以荒谬而告终）。

**中立方法：**

从这个观点来看，摩尔的方法在哲学上是中立的，也就是说，它不包含任何认识论或本体论的假定。摩尔哲学分析的实例已经充分无疑地说明了这一点。但同时，如果摩尔的分析要想成为最后的或最终的分析，那么人们首先应证明常识理论与定义理论的正确性。因为，严格地讲，作为纯粹的中立的哲学方法是不存在的。摩尔的澄清，只是在最后的分析中为这样一些人所接受、承认，他们早就接受了那些逻辑手段的有效性，那些澄清是通过这些逻辑手段得以实现的。

## B. 摩尔方法的特点

除了关于摩尔方法的一般原则之外，再让我们来谈谈摩尔的哲学方法的一些特点。正如我前面曾指出的，这是因为方法是摩尔自己哲学实践的一些具体例子，这些实践对后来的分析学家们产生了很大的影响。那么摩尔方法的特点是什么呢？

**对意义的分析**

摩尔在下面表述了他自己的目的，他说他主要关心两个问题：

第一个问题是试图搞清楚世界上一个特定的哲学家所说的某物指的是什么；第二个问题是为提出他所指的东西是真的或假的找到真正令人满意的理由。我认为我一生都在试图解决这两个问题，并且也还没有得到预期的成功。

哲学家试图搞清一个命题指的是什么和对它能给出什么样的理由，这已是老生常谈了。但是摩尔却一丝不苟和严肃地对待它，他在探求意义和理由上这种锲而不舍的严肃态度正是他的哲学思考的特点。摩尔在谈到他的一位老师时说："使我感动的是他为得到每个确实正确的东西而不辞劳苦"。这样的话同样也可以适用于摩尔自己。而且，摩尔对其他哲学家的见解表现出一种罕见的虚怀若谷的精神。

> 我公开申明，我觉得对于无论任何人实际上所持有的哲学观点，无论这观点是什么，无论它怎样荒谬，无论它怎样确实错误，没有一个是全然不屑一顾的。仅仅有人持有这种观点这一事实——某些人严

肃地相信它的真理性——在我看来就使它值得思考。或许在一切诸如此类的事例中，至少都有关于该事物的某些困难，否则就没有人持有这种观点了。

所有这些特点在摩尔的文风中都有所反映：平铺直叙，朴实无华，不故弄玄虚——“天真和温和”，正如他的一个老师所描述的那样——但同时又是异乎寻常的谨慎和敏锐。

**命题的逻辑：**

我已经说过摩尔所关心的是澄清命题的意义和证明命题的理由。但是，他主要的兴趣是不同类型命题的逻辑，即哪种问题是在争论中并且“赞成或反对它们的作为论据的理由是什么”。在《伦理学》前言中他说：

照我看来，在伦理学上，正象在一切哲学学科上一样，充满其历史的困难和争论，这主要是由于一个十分简单的原因，即由于没有真正先发现你所希望回答的问题是什么，就试图作答。……哲学家们总是不断力求证明“是”或“否”可以解答各种问题；而对这类问题来说，这两种回答都不正确。因为事实上他们心里想的不

是一个，而是几个问题，其中某些问题的正确答案是“否”，而另一些则是“是”。

在《伦理学原理》的结尾，他说他宁愿注重说明解答伦理学基本问题以及必须遵循的原理时所必须采取的方法，而不是为这问题提供正确答案时所必须采取的方法，而且，对于“‘一个人应该做什么’这个问题，我一直致力于确切地说明它的意义是什么，以及结果必然会遇到的对这个问题的不同回答是什么，而不是说明某些特定答案是真的”。

**特殊化：**

因此摩尔方法的第一个特点就是它主要与不同种类命题的“逻辑”有关。第二个特点就是摩尔大部分是根据特殊而具体的例子来讨论问题。一涉及到一个哲学问题，摩尔立刻把它特化在一个例子中，这一点显然与他的诉诸常识是相关的。

他说：

> 对我来说，没有几位哲学家当说了一大堆物质是什么和感知它们是什么的时候，就已经企图明确说出他们知道并判断出诸如“这是一只手”，“那是太阳”，“这是一条狗”等等事物时他们假定自己所知道的东西是什么。

在讨论唯心论者的论题："时间是非实在的"时候，他指出：

> 当然，时间，用一个大写"T"来表示，似乎是一种高度抽象的存在者，定义这类存在者是非实在的这样一个说法的意义似乎是在出难题。但是如果你把这种抽象命题转换成具体的命题，并且问它所指的是什么，我认为这样对它所指的事物就不会发生怀疑了。如果你是这样做了，并且意识到它实际上会导致什么，那你就立刻会想到其他各种不同的命题，如果说时间是非实在的话，那么所有这些命题就都是不真实的。

**诉诸普通语言：**

摩尔方法的第三个特点就是他的诉诸"普通语言"。我们已经看到，诉诸常识是摩尔方法的基础之一，因为，首先决定给定命题是否是在常识或分析的水平上提出的是非常重要的。并且由于普通日常语言经常隐含着常识真理，一个命题用非日常语词的特殊形式来表达就是一个违背常识的前兆。例如，我们能够说"所有驯化的老虎都咆哮"或"某些驯化的老虎咆哮"，而平常却不能说"所有驯化

的老虎存在”或“某些驯化的老虎存在”。这一事实说明，“存在”和“咆哮”不是同类的谓词，尽管摩尔承认：“搞不清二者之间的不同点”。摩尔诉诸普通语言的作法对后来的分析哲学家产生了很大的影响，并且抵制了罗素把“普通语言”看作“毫无希望的混乱”的诋毁。但是，如果以为摩尔把语言的普通用法作为命题意义的正式标准就错了。一些后来分析哲学家把语言的“日常用法”作为命题有意义的正式标准，他们谎称在摩尔的实践中也可以发现暗含着同样的观点。例如，马尔康姆教授认为：“摩尔拒斥哲学陈述的方法，本质上就在于说明这些陈述违背了语言的普通用法。”斯坦宾教授也同样认为：

> 摩尔最强调在普通的意义上使用语词。他表明，许多真正困扰着哲学家们的难题，经检查只是些无意义的问题；在构造这些问题时，我们创造的表达式与普通用法不一致，而这些表达式只有在普通用法中才有意义。

**不仅是词句上的分析：**

但是摩尔总是坚持认为，对他来说，哲学分析从来不限于纯粹词句表达式上。有一段很有代表性

的话："当我在谈分析什么东西时，我所谈的分析对象总是一个概念或命题，而不是一个词句表达式"。他认为，在某些情况中，普通语言是不充分的，如果我们不把"蓝色"、"绿色"和"甜"这样的东西称之为"感觉"，那么语言就决不能提供给我们一种方法去谈论这些东西。也就是这一点使得我们在思考"意识"与"意识对象"的关系时产生误解。而且在否定存在陈述时，如果我们只按它们表面价值衡量它们，那么我们就会陷入非常严重的自相矛盾之中。摩尔认为："我觉得非常奇怪的是语言的变化发展好象就是为了迷惑哲学家似的。我不知道它为什么是这样，但是我觉得毫无疑问有许多例子可以说明这一点。"

与此同时，摩尔明显地不同意罗素的"理想语言"概念，即语言的语法形式与句法形式在每一个实例中都与其逻辑形式一致。在谈到否定的存在句的明显矛盾形式时，他说："我认为不可能完全避免这种矛盾……我们必须使用这种表达式"，但是，"如果你理解了这种语言所指的是什么，那么那些明显的矛盾也就无关紧要了"。

**对摩尔方法的评价：**

因此，摩尔的哲学方法，主要就是对普通的方法论原则的应用，并且完全是非正式的：确切地

说，就是没有在先的哲学假设。无疑，摩尔使用他的方法澄清哲学问题非常成功。但是，归根到底，它在哲学上仍然是不确定的。从这一点来看，摩尔未能构造出一个完全的、令人满意的哲学分析并不是偶然的，他的失败归因于他的方法的本质。因为摩尔没有一个证明任何给定的分析是完全并且充分的标准。什么时候一个分析是一种"正确的"分析？是在它解释或证明了我们通过常识知道的东西的时候吗？但是如果分析对我们通过常识知道的东西毫无裨益，那么，我们怎么能知道在什么时候分析的"证明"或解释是令人满意的呢？在什么时候分析才达到了终极不可定义项呢？这些终极的和不可定义项是什么？如何辩认它们呢？摩尔没有回答这些问题，这就是他的方法为什么是不确定而且是必然不确定的原因。后来的分析哲学家的代表马尔康姆教授从他的特殊观点出发，也得出了同样的看法。他抱怨说：

> 摩尔式的辩驳并没有找到那些产生悖论的哲学困难的根源。既使它向这个哲学家表明他的悖论是假的，这也不能使他感到满意。它并没有向他解释是什么使得他们妄费心机地去侵犯普通语言。简而言之，

既使摩尔确实成功地使这些哲学家觉得被驳倒了，但他却没有成功地医治那些哲学难题，而正是这些难题使哲学家作出了需要驳斥的悖论。

**结论：**

在结论中，我们可以说，作为一个体系，摩尔的哲学是不充分的、令人失望的，并且几乎没有提供什么东西。正如我已强调过的，由此看来，摩尔对当代英国哲学的影响很小。很难发现在后来的分析哲学家当中有谁完全接受了摩尔的常识理论、他关于定义和分析的逻辑学说、以及由此而得出的分析概念。布洛德教授也许是唯一被称为摩尔的“追随者”的当代英国哲学家，即使他也是很特殊的一个，尽管后来的斯坦宾教授也有一个在许多方面与摩尔类似的哲学观。

**摩尔的影响：**

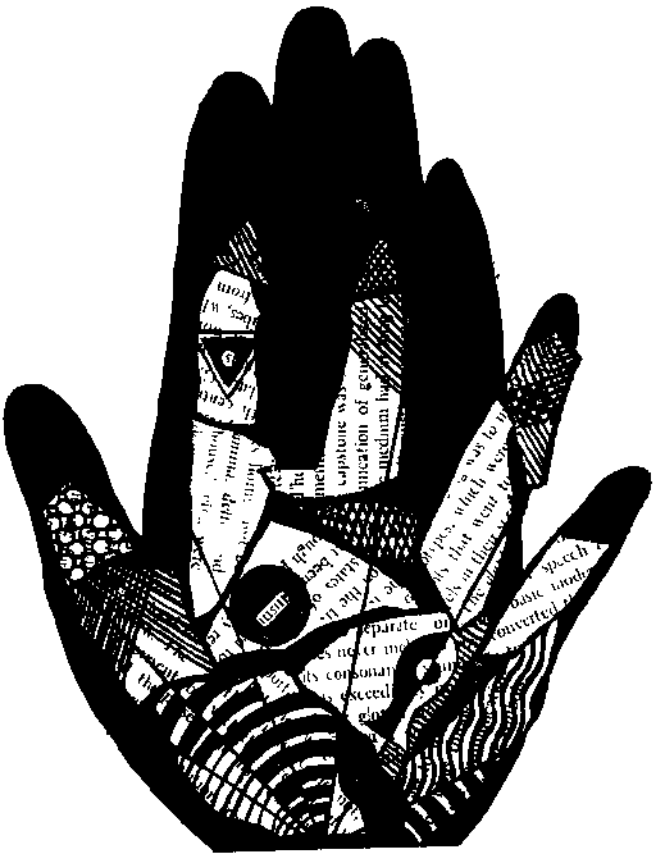
事实上，摩尔的思想还是产生了影响的，这在很大程度上是因为他为用新的方法进行哲学研究提供了一个具体的样板。摩尔用一种零敲碎打的“原子式的”研究，代替新唯心论者综合的和系统的哲学思想。因此，尽管唯心论者试图在一切之前先给整个实在提供一个一致的解释，某些诸如“存在即

是被感知”这样的把一切事物都概括起来的原则，但摩尔却研究特殊的、具体的、表面上“无足轻重的”命题，象“我在看我的手”，“我有病”等等。摩尔煞费苦心的进行“原子式的分析”所树立的哲学实践的榜样对当代英国哲学产生了一个深远、持久的影响，并且对于当代英国哲学著名的非体系化的特点负有相当大的责任。在摩尔之后，英国哲学家就不再用一个大写的R来构造关于实在的系统化的理论。他们所主要感兴趣的是对命题“逻辑”进行零敲碎打式的分析，即对不同种类命题的意义和与其真假相关的证据进行零敲碎打式的分析。

此外，虽然唯心论者宣称揭示了我们所不知道的关于世界的事实，但摩尔坚持认为或愿意坚持认为这并不是哲学的任务。对摩尔来说，哲学趋向成为一种威斯登教授所说的“逻辑游戏”。威斯登教授评论道：对于哲学实际上几乎就是逻辑的这种形而上学的和哥白尼式的发现，摩尔所做的工作不亚于他人，或许还超过了他人。摩尔在这方面是维特根施坦和后来的分析哲学家们的直接先驱，他们将摩尔非正式的和实用的哲学方法变成一种正式的理论。

但是，我们已经看到摩尔还有另一面。因为看起来他确实相信哲学分析确有一种肯定的作用，

这意味着只有通过分析，我们才能够知道诸如感觉材料存在这样一些事物。否则，我们就不可能知道这些事物。摩尔哲学的这一方面是哲学研究上传统观念的残余，我们必须期待维特根施坦来提出一种作为纯粹方法的哲学观，一种治疗式的“语言批判”哲学观。



我在看我的手……我有病……

# 第二章

## 伯特兰·罗素：
## 逻辑形式和理想语言

## 生平与著作

伯特兰·亚瑟·威廉·罗素，罗素伯爵二世，生于1872年，他是约翰·罗素勋爵的孙子。1890年，罗素进入剑桥大学，在怀特海等人的指导下学习数学，历时三年。后来他又在亨利·斯德维克、詹姆斯·伍德和斯托德的指导下学习哲学，主要受麦克塔盖特和布莱德雷思想的影响，使他成为黑格尔主义者。1895年他被选为三一学院的研究员。从1895年至1897年，罗素的主要兴趣是研究数学基础，1897年他发表了《论几何基础》一书。1898年，在摩尔的影响下，他抛弃了黑格尔主义和新唯心论，他这一时期的观点反映在1900年出版的《莱布尼茨哲学评述》一书中。1900年罗素与皮亚诺聚首，得知皮亚诺在数学和逻辑方面所作的工作。随后罗素和怀特

海一道发展了皮亚诺的思想。1910年至1916年他在剑桥大学任讲师。1910年他与怀特海合作出版了《数学原理》第一卷，这是数理逻辑史上的奠基作之一。1916年，在第一次世界大战期间，罗素因坚持反战观点而入狱。1930年至1931年，他来中国讲学。从1930年起，他主要兴趣集中在社会和教育问题上。1940年纽约市立学院聘请罗素作数学讲师，但由于他的伦理观念及其所产生的影响遭致强烈的抨击，这一聘请后来又撤消了。1950年他被授予诺贝尔文学奖。

罗素的哲学著作及其它著作的完整目录列举在1944年在纽约由施尔普编辑出版的《伯特兰·罗素的哲学》第746页到804页上，在这个目录中，罗素的主要哲学著作有56部。这里所列的只是与他"语言哲学"有关的一些著作的目录。

《论指称》（《思想》杂志1905年号479页—493页）。

《数学原理》第一卷，1910年，剑桥版，（与怀特海合著）。

《哲学问题》，1912年，伦敦版。

《逻辑原子论哲学》（《一元论》杂志1918年号495页—527页；1919年号32页—63页，190页—220页；345页—380页）。

为路德维希·维特根施坦《逻辑哲学论》一书所作的引言。1922年，伦敦版。

《“逻辑原子论”》，（《当代英国哲学》第一卷米尔黑德编，1924年，伦敦版）。

《心的分析》，1921年，伦敦版。

《对意义和真理的考察》，1940年，纽约版。

参见《伯特兰·罗素的哲学》中3页—20页“我的思想的发展”和681页—741页“对批评的答复”。

## 1. 导言

### 罗素的语言哲学

如果说摩尔开始了对新唯心论的反叛，并展示出需要一种与之不同的哲学探索的话，那么正是罗素为这一新哲学运动制定了纲领。也正是罗素为哲学“分析”这一新理论奠定了逻辑和认识论基础。尽管这个基础也隐藏在摩尔的思想中，但是，它却被来自新唯心论的某些观点搞得含混不清。罗素为维特根施坦和分析哲学本身开辟了道路。同时，虽然罗素的“语言哲学”也是分析哲学的主要思想来

源之一，但这一运动在后来的发展中却完全违背了他的初衷。因此，严格说来，罗素不是分析哲学运动的成员，称他是“分析哲学家”也不合适。事实上，我们以后会看到，他与后来的分析哲学家们都一直相互否认彼此间有这种关系。

**摩尔和罗素**

虽然摩尔是在罗素的鼓动下从事哲学研究的，但罗素却是因为摩尔才从新实在论转向这一新的哲学运动的。因此，1903年，罗素在他的《数学原理》前言中写道：“关于哲学的基本问题，我的主要思想得益于摩尔。”罗素在谈到他早期思想发展时说道：

> 1898年这一年，许多事情使我抛弃了康德和黑格尔。我读了黑格尔的《大逻辑》，认为他关于数学的一切论述都是头脑混乱的胡说。我开始不相信布莱德雷对关系的论证，也不相信一元论的逻辑基础。这些动机本来发展得会比实际上要缓慢些，但由于摩尔的影响，情况大不一样了。摩尔也曾有过一个黑格尔主义时期，但比我的这个时期要短。摩尔带头起来反叛，我带有一种解放感跟随其后。布莱德雷认为：

> 常识相信的任何事物只是现象，我们反过来走到了相反的一极。我们认为，在未曾受哲学和神学影响的常识看来是真实的东西，就是真实的东西。我们有一种冲出樊篱之感，让自己去想：草是绿的，太阳和星辰在没有人感知它们时，也是存在的；多元永恒的柏拉图理念世界是存在的，曾经是空洞的、逻辑的世界突然变得丰富多彩、充实完整了。

罗素不仅接受了这种常识的原则，而且也接受了摩尔关于哲学的主要工作是零敲碎打、“原子”式的“分析”、耐心地、详细地推理……批判和澄清那些易于未经批判就被相信的概念等观点。

**罗素对常识的看法**

但是同时，在罗素看来，“常识”并不是一种象摩尔所认为的认识论的绝对论，而是一种粗糙的未经鉴别的科学知识形式。同样，对罗素来说，分析的任务就被设想为是他所谓的把“科学方法应用到哲学”的一个组成部分，在《逻辑原子论》的结尾他说：

> 对于我们是采取一元论还是多元论的立场，以及是采取存在着终极关系这一事实的观点，还是采取不存在这种事实

> 的观点来说，逻辑本身无能为力。我自己对多元论和诸关系的赞同是基于经验的，这是因为在此之前，我已经懂得与此矛盾的立场和观点的先验的证明是没有说服力的。

**分析的任务：**

由此看来，对罗素来说，哲学分析的任务就是去揭露那些似是而非的“先验的证明”，然后把剩下的问题“置于经验基础上”。当然这种对分析哲学的看法与后来逻辑实证论所提出的看法非常相似。毫无疑问，罗素的观点与深受罗素的数学和逻辑思想影响的逻辑实证论者的看法之间有着许多类似之处。比如，罗素自己在1940年写到：“我在方法上更同情逻辑实证论者而不是当今别的流派。”但另一方面，他又总是坚决拒绝“纯粹经验论”哲学，因为这种哲学把全部知识还原为孤立的个人的感觉材料。根据罗素的看法，逻辑和数学的真理迫使我们承认存在着不可还原的“共相”，任何纯粹经验论都无法解释这些共相。他直言不讳地宣称：“事实上，我们坚信我们确实知道‘纯粹’经验论认为我们不可能知道的某些东西。”因此我们就必须要寻求一个非纯经验论的认识论。同样，虽然罗素是数理逻辑的倡导者之一，但他从来不象某些这个理论

的解释者那样认为：数理逻辑就是哲学的灵丹妙药。所以他说：数理逻辑，甚至其最新的形态，除了在初期以外，并没直接地显示出它在哲学上的重要性。除了在其初期之外，与其说它属于哲学还不如说它属于数学。”

前面我提到过，罗素是维特根施坦的前辈。无疑罗素早期的逻辑理论对维特根施坦产生过相当重大的影响，例如“逻辑形式”这一概念就是《逻辑哲学论》的基本概念。但罗素不同意从自己的观点中得出维特根施坦从他的“语言的界限”理论和哲学是“语言批判”的观点中所得出的那种结论。罗素把维特根施坦的语言哲学看成是“自相矛盾的”，因而也就不再理会它了。

**罗素与后期分析哲学家**

我们同样将会看到，尽管是罗素首先明确地强调了普通语言在哲学上的重要性——“语言对哲学的影响是深远的，但也几乎未为人所重视。如果我们不想被这种影响引入歧途，那我们就必须对此引起注意并要考察其合理性的程度”——他同样也强调普通语言是神圣不可侵犯的。实际上，他认为改造普通语言，使语言的语法表达形式和句法表达形式与其真正的“逻辑形式”一致，是哲学的主要任务的一部分。因此，哲学研究的目的，就是构造一种

"理想语言"或"哲学语言"，这个目的无疑是不可能完全实现的。我们将会看到，这种"理想语言"和为后期维特根施坦所发展并为牛津学派所继承的"普通语言"理论迥然不同。罗素反对把普通语言作为那些纯属哲学上的虚构的命题的意义标准。他说：

> 在我们严肃的思考当中，不应满足于普通语言，满足于它的含混和它那可恶的句法。我始终坚信：我们的思维对普通语言的嗜好是阻碍哲学进步的主要障碍之一，过去许多流行的理论都没有翻译成任何精确语言，我想这可能就是这种语言不能广泛流传的原因。

关于罗素与后期分析哲学家哲学分析思想之间的一般联系与区别已谈得够多了。现在我们要专门详细地考查一下罗素的逻辑学说，这个学说曾推动了分析运动的发展。这里我的兴趣不在于罗素哲学的总体，我所感兴趣的只是罗素哲学中那些同逻辑与语言的关系有关的部分；即与他的可以被称之为"语言哲学"有关的那些部分。罗素是哲学史上毕加素式的人物，他几乎尝试了所有的哲学观点，因此对于他的总的哲学立场几乎不可能作出一个前后

一致的解释。不过，一般都认为他最严肃的思考都是在1930年之前完成的。而事实上也正是在这一时期，他的“语言哲学”形成了。

## 2. 逻辑形式

维特根施坦在《逻辑哲学论》中认为：罗素是第一个强调“逻辑形式”的重要性的人。他说：“罗素的贡献就在于向人们显示出：一个命题表面上的逻辑形式与其真正的逻辑形式是不一致的。”我们将会看到，这个思想是罗素全部语言哲学的基础。他从这样的普通事实出发，即：两个句子可以在语法上或句法上相似，而当我们试图换上某些在第一个句子中有意义的表达式时，我们可能会发现这些表达式在第二个句子中是没有意义的。两个句子之间的区别，肯定不是语法的，而是逻辑的；这种区别的产生是因为在两个句子中所使用的表达式属于不同的“逻辑类型”。

**逻辑类型：**

关于逻辑类型的定义，罗素认为是这样的：

A和B具有相同的逻辑类型，当且仅当，给出任意一事实，A是其中的一个成分，就存在着相应

的事实，B作为其中的一个成分，这一事实通过B代换A得到，或通过将这一结果求反而得到。例如，苏格拉底与亚里士多德是同类型的，因为苏格拉底是哲学家并且亚里士多德是哲学家都是事实。热爱与杀害是同类型，因为柏拉图热爱苏格拉底和柏拉图没有杀害苏格拉底都是事实。

这种定义当然是不值得一提的。任何人都知道，不同的语词具有不同的逻辑功能，动词不能当作名词来使用，同样副词也不能当作连词来使用。重要的是罗素从这些事实中，得出了普遍的逻辑结论。

**语言对我们的迷惑：**

首先，罗素认为应把一个句子的语法形式和句法形式（即表面的逻辑形式）与它的逻辑形式（即它的真正的逻辑形式）区别开来。因为，语法和句法形式并非总是与逻辑形式对应一致，它不仅并非总是与逻辑形式一致，更有甚者，在很多情况中，它实际上总是使我们误解句子的真正逻辑形式。这种混淆使我们采用一种虚伪的形而上学观点来看待那些由被谈论的句子所表达的事实形式或事实结构。正如罗素所说：

> 语言用它的语词和句法来迷惑我们，
> 如果我们的逻辑不想导致一种虚伪的形而

> 上学，我们就必须对这两点保持警惕…语词的影响会产生一种关于事物和观念的柏拉图式的多元论倾向。在印欧语言中，句法的影响则大不相同。几乎任何命题都可以用由分词联结起来的主谓式来表达，因此自然就会推出，每一事实都具有相应的形式并且其本质就在于一个实体具有一种性质。

这实际上就是新唯心论哲学家所持的观点。谈到莱布尼茨时，罗素曾说过：

> 我逐渐地得到了这样一个结论：莱布尼茨的许多独特的看法都可归因于这样一个纯逻辑教条，即：每一个命题都有一个主词和一个谓词。斯宾诺莎，黑格尔和布莱德雷先生都有同样的教条；在我看来，如果这个教条被驳倒了，这些哲学家们的形而上学基础就被摧毁了。

人们可能注意到，罗素并没认为所有的形而上学观念，都是因混淆语法形式和逻辑形式方式而产生出来的，但罗素确实认为许多最重要的形而上学观念是这些产生的。

**无意义范畴：**

罗素从语法形式与逻辑形式的区分所得出的第二个重要结论是，命题并不是必然地非真即假，因为它们也可能是无意义的。一个无意义命题即是这样一种命题：在该命题的表达成分之间存在着“逻辑类型”的混乱；如：“苏格拉底是同一的。”这样的命题就是无意义的。正象莱欣巴哈所说，类型论的基本观点是：将语言表达式分成真和假是不够的，还必须引进第三个概念，即应包括无意义的表达成分。况且，我们已经看到，在任一指定的情况中发现的语法形式和逻辑形式之间的差异，实际上可以用替换表达成分而产生无意义命题这一事实来得到检验。语法形式和逻辑形式混淆起来，就一定会产生废话、悖论和自相矛盾。反之，一个句子的真正逻辑形式就是这样一个东西，它通过不产生废话、悖论和自相矛盾的方法来表达。

在我们一直所考虑的这些混乱中，罗素曾讨论了两类主要情况，他所谓的“类型论”和“确定摹状词理论”就是用来解决这两类混乱的。因此很值得对这两类混乱作仔细地研究，看看罗素的分析思想是如何发展的。

## 3. 类型论

在第一类混乱中，存在着某些逻辑悖论——古代伊比曼尼底斯悖论，即：一个克里特人认为所有的克里特人都是说谎者，或者那种述语不能述说自身的悖论；或者那种一切类的类不是其自身成员的悖论。罗素认为这些悖论是由于混淆了不同的逻辑类型的表达引起的。一个语言表达式属一种逻辑类型，而“关于”一个语言表达式的表达式则属另一种逻辑类型。罗素就是在这一基础上发展了他的“类型论”。这一理论首先是在《数学原理》中与他的数理逻辑系统一起使用的，因此，从数学逻辑的角度看，它也是非常重要的。

**哲学结论：**

罗素也提出了在类型论中普遍化的哲学形式问题，我们在这里感兴趣的正是类型论的这个观点。正象罗素所指出的那样，用这种普遍形式所表达的类型论断言：“在语词与其所代表的事物之间不只存在着一种意义关系，而是存在着多种意义关系。在语词代表的对象中有多少种逻辑类型，就有多少种意义关系。”罗素评论道：这个事实，就是哲学逻

误和混乱的潜在渊源……下列语词，例如属性、关系、复合、事实、真理、谬误、否定、说谎者、全知等，就其本性而论，就是犯了这种错误。因此，如果断定“属性是（或不是）关系”，“事实是（或不是）单一的”，“事实不能被命名”，那就违反了类型论。并且这类句子严格来讲，与“苏格拉底是同一的”一样是无意义的。关系之为关系，起的是联系作用；属性之为属性，起的是归属的作用；所以我们把二者联系在一起并说“属性是（或不是）关系”就不可能有意义。但既然“语词都属于相同的逻辑类型，那我们就能够有意义地断言，例如：‘属性词和关系词不同的使用’。”同样，尽管我们不能有意义地说“事实是简单的”——因为一个事实之事实就是由一个命题所断定的那种东西，不能有意义地把它用作一个句子的主语，因为它并不属于这样的逻辑类型——但我们可以说：如果意义可以保持不变的话，那一个事实的符号倒不必去替换一个简明的符号，反之亦然。同样，当“事实不能被命名”是无意义的时候，那“关于事实的符号不是一个名称”就是有意义的了。这些后来所进行的将原初句子变为关于使用语言符号的形式句子的转换翻译，用例子说明了这些句子的真正的逻辑结构。罗素并没有像维特根施坦那样由此得出

这样的结论，即严格地讲，谈及句子的真正逻辑形式是不可能的，他也没有象卡尔纳普那样认为所有的“哲学句子”都可以转换成“形式”句子，这些句子是表达如何使用语言的简单句，与事实完全无关。对罗素来说，类型论所需要的转换就是从方法论上设法“防止从语言的本质推论出世界的本质，这些推论是错误的，因为它们依据的是语言的逻辑缺陷”。

**类型论的优与劣：**

由此看来，很显然，类型论是相当有价值的，它使人们注意到这样一个事实，即语法正确的句子常常被证明在逻辑上是错误的。但该理论同样十分明显的困难是类型论在陈述自己时不能不违背类型论，因为语词“类型”不能用于“表达式具有不同的类型”这样的句子中而不违背类型论的原则。

**布莱克的异议：**

马克斯·布莱克教授说得好：“这个困难只是类型论固有的那些更普遍、更根本的困难的一个征兆，即：罗素用来区分不同逻辑类型的标准导致了类型增多而这种增多却是不可能的。他认为：

> 任何信守罗素愿望的解释为了把两个词分入互相排斥的类型，都要求在某一语境中这两词不可互换。这个主导思想的前

后一致的精心安排就在于设法更明确地区分两个词的“意义”，而不是因袭传统习惯，把它们搞得含糊不清。这个要求是异常严格的；以致没有矛盾地说明这个理论本身也变得既使不无可能、至少也是十分困难了。这个困难不过是一个总趋向的个别例子，尽管是一个关键的例子。它表明构成哲学讨论的那些一般的命题是没有说服力的。

在另一方面，还存在一种情况，即替换的标准也不允许我们区分显然属于不同逻辑的表达式。如布莱克所说：有某些能够接受各种各样有意义的句型的语词的语境。说“我正在思考罗素这个人”和说“我正在思考连续这个词”都是正确的。因此前面所说的一切都不能制止这样一个站不住脚的荒谬推论：“罗素”与“连续”在句法上是相同的。

罗素在答复这种责难时说：“我认为：在这两个句子中思考的意义是不相同的。”如果罗素的意思是：“思考”在每个句子中的逻辑类型是不同的，那这肯定就是用一种非常含混的办法使逻辑类型多样化。

**对“逻辑形式”概念的批判：**

我们必然得出这样的结论：罗素为区分不同的逻辑类型所提供的标准不能令人满意。确实，可能有人想要知道当象罗素那样把一般“逻辑形式”的整个概念推到极端时这概念本身是否不会造成误解。看来罗素自己认为逻辑形式在某一方面是独立于句子意义的某种东西。似乎只要通过考察句子所使用的某些逻辑常项以及各种表达成份所占据的特定的位置，人们就可以发现任何给定句子的逻辑形式。正如他的一个批评者所说：

> 我们喜欢把一个陈述的逻辑形式看成是一种语词的骨骼，从一个句子中除去一切其它的表达成分，剩下所选择的逻辑常项就是这种骨骼，它既可以用于制造陈述，又可以用适当的符号替换。

但用这个方法不能把句子的逻辑形式与其意义分开。事实上，只有当我们知道一个句子的意义，也就是说知道是真或是假的时候，我们才知道这个句子的逻辑形式。因此，关于逻辑形式的理论只是一个虚构，它不能解释任何事情。

**罗素思想的影响：**

罗素类型论对分析哲学运动的影响是很难估计

的。的确，因类型论、逻辑形式以及由于语法形式与逻辑形式的混乱而产生哲学疑难的整个设想，对维特根施坦，并通过他对后期的分析哲学家产生了深刻的影响。其次，罗素指出了从语言结构导出现实结构的危险性，从此之后，分析哲学家们就用“形式的说话方式”，也就是用“命题”、“语词”进行哲学讨论。分析哲学家不谈论所谓关系，属性，不问“关系是属性吗？”这样的问题，而是喜欢谈论“关系语词”、“属性语词”，喜欢问：“属性语词与关系语词是相同的吗？”这样的问题。他们喜欢问“抽象语词与专名是相同的吗？”这样的问题，而不问“共相存在吗？”这样的问题。

这些就是后期分析哲学家从类型论当中吸取的主要东西。另一方面，类型论这个理论本身并没得到严肃的对待，甚至连罗素自己都承认它是不能令人满意的。

## 4. 确定摹状词理论

罗素所讨论的第二类语法与逻辑形式之间的混乱，就是他著名的确定摹状词理论要解决的问题。罗

素关于“确定摹状词”的分析可能比其他任何一个理论对分析哲学运动进程的影响都要大。莱姆塞把罗素的摹状词理论称作哲学的典范。甚至在今天，尽管在英国哲学家当中，罗素的理论已经过时了，已经不吃香了，但这一理论的影响或者说这一理论提供的具体分析例证的影响在哲学分析中仍旧存在。威斯登教授写道：“摹状词理论开辟了形而上学的新纪元。”它比类型论更清楚似乎也更真实地以实例表明，形而上学问题，特别是关于“存在”这个首要的形而上学问题，如何能够通过纯逻辑分析得到解决。

确定一个“摹状词”就是采用确定摹状词语法形式的短语，例如，“《韦弗利》的作者”、“当今法国国王”等等诸如此类的短语。也就是说，摹状短语是这样使用的：如果应该用它来摹写什么，那么它就只能摹写一个事物。与此相反的是不定摹状词短语，比如“‘一个如此这般的’独角兽是一种神奇的动物”，“一个鬼魂出现在哈姆莱特面前”。现在我们就会认为确定摹状词具有一种与名称相同的逻辑功能，因此，“司格特是《韦弗利》的作者”或“《韦弗利》的作者是司格特”这种形式的命题就被看作是与“司格特是跛足的”这种形式的命题同类。并且，由于“司格特是跛足的”这个命题

①直接与叫司格特的人有关；②这一命题除非“司格特”代表一个存在者，否则根本就不能断定这个命题；③“司格特”是形式为“$\phi a$”的命题的成分，这里“a”代表一个给定的个体，因此可以假定用确定摹状词表示的命题具有相同属性。

**关于非存在的悖论：**

因此，如果以“《韦弗利》的作者”这个短语为例，那么假定“《韦弗利》的作者”这个短语在它是其中一部分的那个命题中起名称的作用，也就是说起独立成分的作用，并且设想它是一个实际存在着的事物的名称。但当这个短语用在诸如“《韦弗利》的作者存在”或“《韦弗利》的作者不存在”这样的存在命题中时，如果从这个短语语法的表面意义理解它，假定它是一个名称，肯定就会产生悖论。因为如果我们认为：“《韦弗利》的作者”指称一个人，并且断言“《韦弗利》的作者不存在”，那我们就对一个不存在的人作出了一个陈述。既然命题是有意义的，那么这个人就必须用存在命题才能论及他。例如“当今的法国国王”，如果把这个短语看作一个名称，那它就一定指称了一个并不存在的人。

但是毫无疑问，根据排中律，“当今法国国王是个父亲”，和“当今法国国王没有孩子”这两个

命题，其中有一个是真的……就一定有无数属性去描写那个并不存在的法国国王……无疑，用属性所描写的任何东西决不是不存在的东西。同样不可怀疑的是，要成为那些属性真正可以述说的主语，就需要有某种客观存在，就不要把纯粹虚无的空无性与“存在”的充分现实性混为一谈。论证的高潮在于断定当今的法国国王有某种阴影般的参与这个世界的方式——有某种与非存在一致的“现实性”。如果这样的证明可被接受，那么它只能是在为承认虚构的客观形象，承认自相矛盾的存在者，甚至非存在者本身的权力作辩护。

例如，梅农的论证和罗素的差不多，穆勒也是这样。在穆勒看来，一个有意义的命题意味着主语真正存在着，因为如果主语不存在，命题就无所断定。

**结论：**

因此情况是这样的：一方面，语句“当今法国国王不存在”初看上去是有意义的——因为我们有意义地作出了这个否定的存在判断——但另一方面，如果认为短语“当今法国国王”与一个名称的逻辑类型相同，那这个语句就是无意义的了。或换句话来说，如果上面这个例子是普通的主谓语句，那么，要么它是无意义的，要么法国国王存在着。因此，罗素得出结论：它不可能是一个主谓语句，

并且"当今法国国王"不可能具有名称逻辑作用，这种表达式的语法和所有"确定摹状词"的语法把人引入歧途，必须重新构造以显示出"确定摹状词"的真正的逻辑形式。这样就可以从悖论中摆脱出来。只知道"确定摹状词"的表面意义，就会产生悖论和假的形而上学。罗素从《数学原理》中总结出了下列这种解释，他说：摹状词不是象名称那样的独立，完全的符号，它们最好应被称作是"不完全的符号"。他继续说：

> 例如'苏格拉底'代表某个人，并且因此它不需要借助于语境就可以获得一种意义。如果我们提供了这样一种语境，如"苏格拉底会死的"，这些语词表达了一个事实，苏格拉底自己就是这个事实的一个成分，也就是说：存在着一个人即苏格拉底，他具有会死的属性，这个人是一个复合事实的组成部分。当我们说"苏格拉底会死的，"我们就断定了这个事实。但在另一种情况中，这种简单分析对我们毫无帮助。假如我们说："圆的正方形不存在"，看起来很明显这是一个真命题，但我们却不能认为它否定了一个叫作"圆的

正方形”的东西。因为如果真的有这样的东西那它就会存在着。我们不能先假定存在着一个这样的东西，然后又否定存在着这样的东西。

**分析逻辑上不恰当的表达式：**

在此之后，罗素又从区分专名和其它逻辑主词的角度进行了一番考虑。

我们总是可以假设命题的语法主语不存在而又不使命题无意义。显然，语法主词不是一个专名，即不是一个直接表示某个事物的名称。

因此，无论哪种情况都能够通过分析命题去掉作为语法主词的那个东西。因此，当我们说“圆的正方形不存在”时，我们可以把它替换为“既是圆的又是方的的对象X的存在是假的”，这是这种分析的第一个尝试。

我们可以通过考察下列语句来了解罗素对这些“逻辑上不恰当”的表达成分进行的更复杂的分析，例如，“司格特是《韦弗利》的作者”这个语句，能转换成这样一个联合断定：①至少一个人写了《韦弗利》；②至多一个人写了《韦弗利》；③既写了《韦弗利》又不是司格特的人不存在。

首先，我们可以看到，这种复合句在不包含若

干非存在的主词的前提下，既可以联合，也可以单独是真的或是假的，而原来的每个语句则包含着非存在主词的前提。第二，象“《韦弗利》的作者”这样的表达式，并不起专名的作用。因为在这个表达式出现于其中的命题里面，这个表达式不涉及司格特这个人，而是直接涉及司格特实际上具有的《韦弗利》的作者的“属性”。如斯特宾教授所说“这些命题与一般的表达式一样，它们直接涉及属性而不是直接涉及具有这些属性的物体。”

**对存在的分析：**

从这三个分析的比较中所得出的最重要的结论就涉及到了“存在”一词的逻辑情形。例如，当我们断定“《韦弗利》的作者存在”时，我们无非是断定《韦弗利》的作者这个属性属于某个什么东西。这就是说，“存在”并不是象别的谓词那样的一个谓词；事实上，它完全不是个谓词。因为，首先，如果它与一个指称某一事物的专名联用，如在“司格特存在”这种句子中，“存在”完全没有起到一个谓词的作用。因为，如果我命名一个事物，在这样一个命名活动中就包含着肯定了这个事物的存在这事实。正如维特根施坦后来所说的，“X存在”等于“名称X是可应用的。”其次，对于除名称以外的其他表达式，如“《韦弗利》的作者存

在”，那个似是而非的“存在”只是有助于断定或肯定作为《韦弗利》的作者的属性应属于某种东西，即至少有一个人写了《韦弗利》并且至多有一个写了《韦弗利》。或者用其他方式来表达这样的同一个观点，例如语句“一些驯化的老虎存在”，意思相当于“命题函项‘X是一只驯化的老虎’的某些值是真的”。因此，罗素说：

> “存在是命题函项的基本属性”，如果把只能应用于命题函项的谓词转移到“满足于一个命题函项的个体上，那结果就是错误的。”

在另一个地方他还说：

> 摹状词理论的一个重要结论就是：除非“A”是代表一个形式为“这个如此这般”（the so--and—so）的短语，否则说“A存在”就是无意义的。如果“这个如此这般”存在，并且X就是“这个如此这般”，说X存在就是无意义的。

他由此得出结论：

> 归结为单独实体这种意义上的存在，

因此就从基本法则表中被清除出去了。我们发现本体论的证明和对这些证明的大部分反驳都依赖于很坏的语法。

简而言之，“司格特存在”是无意义的，并且“《韦弗利》的作者存在”可以转换为非存在的语词，无论哪种情况都表示“存在”是一个可用分析来清除掉的似是而非的谓词。罗素有点言过其实地说：“这就弄清了从柏拉图《泰阿泰德》篇以来持续了两千年的关于‘存在’的思想混乱”。

**罗素哲学分析的中立性：**

如上所述，摹状词与类型论一样，主要被当作一种方法论的设想，也就是转换某些语句的方法，一种经过转换语句就不会迷惑我们作出假的形而上学推论的方法。这就是他用“逻辑构造”替换推论出的总计划的一部分——这个计划以“奥卡姆的剃刀”为基础，罗素称之为“省力原则”或“经济原则”……“只要可能就用已知的实体的结构来代替对未知实体的推论。”“逻辑构造”理论对于罗素本来就是婉转的方法论设想，用威斯登教授恰如其分的话来说就是把句子翻译成一种“无毒”语言的方法。摹状词理论所包含的这种分析方法本身并不包含本体论的或认识论的前提。举例来说，如果经过分析，

“存在”一词不是一个谓词，这并不是因为有一个象休谟所作的那样的先天假定。对于休谟来说“存在”是无意义的，因为我们没有任何关于存在的可感的“印象”。对罗素来说，“存在”并不表示任何属性，因为它可以翻译成非存在的词。因此摹状词理论不仅表明形而上学问题是怎样经过分析而被解决了的，而且它还使我们在不受形而上学的约束的情况下，来享受哲学为我们带来的好处。所以布莱克教授认为：摹状词理论的分析方法完全是“中性的”，摹状词理论提出的哲学翻译活动，原则上与把希腊语翻译成英语的活动是没有区别的。布莱克的结论是：

> 由于唯心论者和唯物论者一致赞同对荷马史诗的正确翻译，因此没有理由说用他们本国语言作的哲学翻译，其可靠性反倒更难理解。唯心论者和唯物论者们都会同样很好地使用摹状词理论所提供的方法。

摹状词理论有两个方面，首先它是一种把形而上学问题分析掉的技术，其次是一个纯粹中性的方法——一个不采取某种哲学立场的哲学研究方法——正是这两个方面使摹状词理论在分析哲学运动

中产生了异乎寻常的影响。从某方面来看，维特根施坦关于哲学是“治疗”的思想可以看作是对摹状词理论含意的普遍扩展，是把罗素应用于某个特殊哲学问题的方法推广运用于一切哲学问题的结果。

## 5. 摹状词理论的困难

现在我们来考察一下摹状词理论所面有的某些困难——如果这些困难确实存在，它们就大大限制了这个理论的重要性。然后我们就能够对这个理论为我们提供了一个中立的哲学分析方法这种看法做一个估价。

**摩尔的批评：**

斯特宾和摩尔都指出：罗素摹状词理论并不能应用于所有语法形式为“确定摹状词”的陈述，因此，用罗素主张的方法去翻译或分析所有包含摹状词的命题是不可能的。例如“鲸是哺乳动物”就不能貌似合理地转换成摹状词理论所要求的那种“至少有一个对象是鲸”等等的形式。毫无疑问，在有些情况下使用“确定摹状词”这种语法形式并没给我们带来什么困难，但正像摩尔所断定的，“在我看来，很清楚，不可能作出任何关于保证我

们不犯此类错误的一般原则”。罗素在答复摩尔时承认，同样都是“确定摹状词”的语法形式可能包含完全不同的“逻辑形式”。他说：

> 摩尔先生十分正确地指出：摹状词理论不能应用于诸如“鲸是哺乳动物”这样的句子。因为这是在贯备在英语中定冠词“the”可以有许多不同的意义。

但罗素似乎并没有意识到这种认可正好击中了摹状词理论背后的整个思想的要害。因为如果“定冠词‘the’可以有许多不同的含义”，那么只能通过考察实际使用的定冠词意味着什么，才能发现定冠词在每一种情况中的逻辑形式。这样一来，关于限定摹状词“逻辑形式”的思想就成了多余的了。另一方面，为某种语法形式的表达式提供一个现存的分析方法的打算与关于存在着艾尔教授所说的“在系统上使人产生错误的表达式”的思想一起，都被看作是一种幻想。

**进一步的反驳：**

无论如何，如果定冠词“the”可以有不同的意义，那么罗素也并没有努力为区别这些不同的意义提供一个标准，而如果想要合理地使用摹状词理论那显然就需要标准。罗素自己也经常从一个意义转

到了另外一个意义，例如，他从在“圆的正方形不存在”中的全称“the”，转到了在“《韦弗利》的作者是司格特”中的单称“the”。更有甚者，他还从一个名称，即个别指称表达式的概念转到一个逻辑主词的概念，而没有注意到，一个名称总是命名某个东西的存在，但一个逻辑主词却并不是这样做的。在“当今法国国王是聪明的”这个语句中，表达式“当今法国国王”是作为一个名称来使用的，它实际上就“要求”法国国王的存在。但这并非十分异乎寻常，当然也不是什么“本体论主义”，因为如果那个是法国国王的人实际存在的话，“当今法国国王”这个表达式才能当作一个名称来使用。人们可以说这个表达式并非一定是一个名称，因为只有在被命名或被指称的物体实际存在的情况下使用一个表达式，我们才知道一个表达式是否是个名称，是否起指称作用。另一方面，在“当今法国国王不存在”这个例子中，“当今法国国王”并不起一个名称的作用，而是起一个类似普通逻辑主词的东西的作用，它等于“实际上对法国人们行使王权的人”。这里，梅农式的存在悖论并没象在其它逻辑主词时那样产生。

**“存在”不是一个似是而非的谓词：**

如果这些批评都言之有理，那么包含确定摹状

词的存在语句就不必然会导致悖论了。并且，罗素关于“存在”是一似是而非的谓词的观点也成问题了。即使包含逻辑单称确定摹状词的存在语句（如“《韦弗利》的作者不存在”）可以用罗素所建议的那种方法分析。对于那些包含作为逻辑全称的确定摹状词的存在句子来说，依然有关于“存在”的问题。对于后者，那种诸如“圆的正方形不存在”的句子，很明显“存在”问题——要成为这种句子的主语，就必须具有本体论的意义，——是非常重要的。也许能用截然不同的方法，如用罗素“逻辑构造论”所提出的那种方法来分析这些句子，但无论怎样也不能用摹状词理论所主张的方法来分析它们，并且所有“存在”在其中起作用的语句的存在问题也并没有像后来某些分析哲学家所说的那样已经解决了。

但就逻辑上单称的确定摹状词来说，有人也会发生疑问：存在问题是否真的像罗素所说的那样最后地解决了。罗素对存在句子的翻译对于指出那些含有“存在”语词的单称句子的特殊性确实很有价值。“存在”如果是一个谓词，那它就是一个有别于其他谓词的谓词。比方说，它和其他谓词不在同一逻辑层次。我们不能用谓词描写一个主词既说它是“圆的”、“红的”“软的”，同时

又说它是“存在的”。但存在语句是不能毫无保留地完全翻译成非存在语句的。不管你怎样拐弯抹角地摆脱它们，它们会或迟或早以某种形式再显现出来。比如，如果“《韦弗利》的作者存在”可以翻译成联合断言“至少有一人并且至多有一人写了《韦弗利》”，译文中的“有”（there is）的意义当然不是逻辑系词“是”（is），那么译文中的那个“有”（there is）的意义是什么呢？并且，如果这个译文是有意义的，难道不是因为我们能说象“《韦弗利》的作者存在”这样的东西吗？“狮子不存在”可以翻译成“‘狮子’这个词不指任何东西”，这种翻译立即会导致这样的问题：“为什么‘狮子’这个词不指称任何事物？”当然，唯一的答案只能是“因为狮子不存在”。这种拐弯抹角的意义就在于它使我们牢记存在语句的特性，但最终它并没有解决这个问题。并且，事情如果真是这样，那么存在语句在某种意义上是有意义的，并且“存在”在某种意义上是一个谓词，那么尽管有摹状词理论，“长达两千年的在存在问题上所发生的混乱”还将继续下去。

**罗素的分析不是中立的：**

据说摹状词理论为哲学翻译的中立方法提供了一个基础，即用一个没有采取任何哲学假设或采取

某人的哲学观点就能够解决哲学问题的方法为哲学提供了基础。这种看法怎么样？毫无疑问，摹状词理论在防止从语言的语法结构简单地推出现实自身的结构方面确实是有价值的。因此当对梅农式的本体论主义进行分析时，这种东西就大大失去了欺骗性。但是，另一方面，我们已经看到摹状词理论并未像罗素所说的那样使我们能够解决存在的问题，因此它并不是对这个问题的终极分析。事实上只有那些首先相信罗素关于语法与逻辑形式之间的区分，然后相信不加分析批判地使用摹状词就会产生普通逻辑不能解决的悖论的人，才以为罗素的分析是终极的。

但是，我们已经知道这两个假设都不是自明的，这就是说它们需要用独立的哲学论证才能证明。因此，至少在这个范围内，很难说罗素的分析是中立的。

## 6. 理想语言

**普通语言：**

我们知道在普通语言中，表达式的语法的和句法的形式常常与它们的真实的逻辑形式不一致，因

此，永远不能按其表面价值来理解。它是未加批判分析的。由于它是未加批判分析的，因此就是含混并能误入歧途的。正如罗素所说：

> 在我们认真的思索中，我们不应该满足于普通语言，不应该满足于它的含混不清，不应该满足于它的拙劣句法。我始终认为我们个人的思想对普通语言固有的癖好是哲学进步的主要障碍。

**哲学语言：**

在这种意义上，哲学语言是正确的语言。并且，如果可能建立一种语言，其中每个表达式的语法的和句法的形式都能显示或描绘其真实的逻辑形式，因此能够显示或描绘被表达的事实形式，这样的语言一定是一种理想语言。正如斯特宾教授所说：

> 如果我们能找到这样的语句，它表达这样使用的命题：在这个语句中每一个符号都明确指示着句子所指称的事实的一个成分。并且，如果句子的句法形式显示了事实形式，那么我们就能说这种句子描述了它所指称的事实，这种句子可称之为

"描述句子"。

如果所有的句子都是这样的话，那就可由它们构成一个"理想语言"。不过，就罗素的观点来说，无论如何也不必说每个符号必须"明确指示"被指称的事实的一个成分。如果"明确指示"这个短语在斯特宾教授看来意谓着起一个专名的作用，那这就是说，理想语言只是由专名和指示代词组成的。布兰克教授也曾把这种关于理想语言的思想归咎于罗素，但后者从来也没有象这样想象过理想语言。如上所述，对罗素来说，理想语言是语法形式忠实于逻辑形式的语言，因此可以说这种语言不会使我们导致怪论和假的形而上学推论。这种否定的和假说式的方法最后解释了罗素的意图，因为他从来也没有声称过应该真正创造这种语言。他说："除了某些特定的领域，某些特定的问题之外，我从来不想郑重地催促人们去创造这么一种语言。"他宁愿把它看作是一种有用的虚构。首先，它能告诫我们，我们的普通语言是有缺欠的，我们不能从关于普通语言的事实推出关于现实性的事实。其次，它能告诫我们，从正确的或经改造过的语言到现实性的结构的推论方法是存在着的。

**理想语言的目的：**

关于理想语言的第二个方面，罗素在《逻辑原子论》的结尾处曾说过：

> 前面讨论理想语言（当然这对于日常生活来说是毫无用处的）的目的有两个方面。首先，它可以防止从语言的本质推论出世界的本质这种错误的推论。这种推论是由语言的逻辑缺陷产生的。第二，通过研究逻辑对语言的要求，避免矛盾，表明人们可以合理地提出世界所具有的那种结构。

在以后的一些著作中他又说："我相信，只要小心从事，语言的某种属性会帮助我们理解世界的结构的"。但他从来也没告诉我们他的研究工作所揭示的世界结构的特点是什么。我们知道他确实说过："我们需要'相似'这个词去指示关于世界的而不只是关于语言的某些事实"，但他的工作到此也就停止了，因为他承认，"它所指示的关于世界的那些事实，我并不知道。"

**语言的结构与现实的结构：**

从这里可以看出，唯心论从关于语言的事实推出关于世界的事实的企图至少在原则上并没有

错。在《关于意义和真理的研究》这部著作中，罗素写道：

> 围绕语词与非语词的事实之间的关系问题，可以把大多数哲学家分成三大类：A，有些人从语言的属性推出世界的属性，这些人组成了一个非常著名的派别，他们包括巴门尼德，柏拉图，斯宾诺莎，黑格尔和布莱德雷。B，有些人坚持认为知识就是关于语言的知识。C，有些人坚持认为存在着无法用语言来表达的知识，他们却使用语言告诉我们这种知识是什么。这一类人包括神秘主义者柏格森和维特根施坦，也包括黑格尔和布莱德雷的某些方面。在这三类人中，第三类因其自相矛盾而被抛弃。第二类人对这样的经验事实感到担忧，即我们能够知道什么语词出现在语句中，并且对于那种咬文嚼字者来说，这个词语并不是必不可少的语词上的事实。因此，如果从上述三者中选择一个的话，我们一定认为第一类最好。

那样，我们就能够从语言的属性推出世界的属性。但唯心论的错误正是从关于不正确的、未经改

造的语言事实推出世界的事实。罗素认为，如果知道了表达式的真实逻辑形式，那么我们就能推出对应于这种逻辑形式表达式的事实是什么。但是显然这整个观点是否站得住脚有赖于罗素的逻辑形式概念。我们已经看到，逻辑形式不同于、先于意义的想法遭到了致命的打击。我们知道我们不可能发现一个命题的逻辑形式，因此说从正确的语言的结构或从逻辑形式推出事实的结构就是无意义的。

## 7. 结论

**罗素与后来的分析哲学家：**

罗素的普通语言改造计划和他关于理想语言的思想，被后来的维特根施坦及其它追随者们彻底抛弃了。罗素关于科学语言与哲学的语言的比较也被抛弃了，哲学的任务不再被看作是“立法”而完全是“治疗”。这就是说，哲学被设想为解决哲学困惑的方法，但不是通过为我们应该怎样使用语言立法来解决这些困惑，而是通过研究我们实际上使用语言的方法来解决这些困惑。罗素式的分析理论，也就是“把专门用在人造微积分学上的分隔标准运用到普通语言上”的观点成为一个大障碍。当遇到后

来的分析哲学家们的批评时，人们可能会认为：罗素的影响实际没有那样大。但是事实上，在简短地考察了罗素的语言哲学后，我们已经看到，分析哲学运动后来的全部发展，都已在罗素的预料之中了。

**小结：**

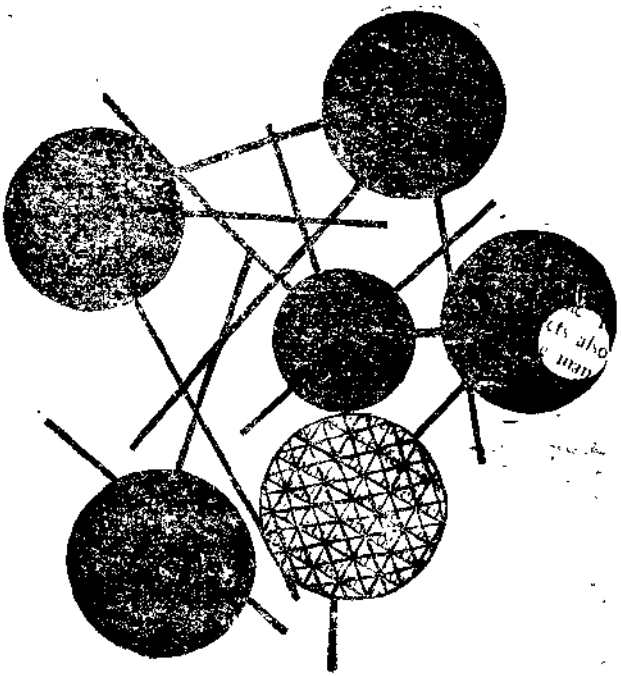
对罗素来说，哲学的主要任务是揭露命题和表达式的真正辑逻形式，对它们加以"分析"或把它们转换成一种中立的语法形式，这种语法不仅不会背离我们思想的逻辑形式，并且也不会产生迷惑人的形而上学推论。罗素说，许多哲学问题产生于"坏的语法"，解决或消除这些问题的方法是把错误的命题分析或转换为既保持原意义又不会产生错误推论的语法形式。在这种意义上，人们就可以设想这样一种"理想语言"了——它的"语法形式"完全忠实于我们思想的逻辑结构。同样，哲学分析的（尽管事实上没有实现的可能）最终目标就是要构造这样一种"理想语言"。但罗素的分析理论还不是维特根施坦那种可以称之完全形式化的理论。按照维特根施坦的理论，哲学的作用无非就是分析。

**罗素思想的重要性：**

尽管罗素的逻辑理论以及他的全部"分析"思想受到后来的分析哲学家们特别是牛津学派的非难和抨击，但是他关于语言对思想的影响的总的思想，

这个思想在说明哲学问题的概况中所起的作用，以及他实际地证明了（在摹状词理论中）这种哲学问题是怎样能够用“分析”的方法加以消除，这些对于理解分析运动是非常重要的。同样，尽管在下一章中我们会看到，维特根施坦发展并改造了罗素的“语言哲学”以及他的全部“分析”的思想，但如果不参考罗素的思想，那你根本就不可能理解维特根施坦的哲学倾向。

罗素在1924年写道：“我相信，语言在哲学中的影响是非常深刻的，而且几乎没有被人所意识到。如果我们不想被这种影响所迷惑的话，那就有必要认识它并谨慎地思考一下它有多大的合法性。”如果语言的影响现在已为分析哲学家们清楚地认识到了，并且如果他们这样认识到它——也许是过分认识到它了——那么荣誉同样也要归于罗素。



# 语言的界限与语言游戏

# 第三章

## 路德维希·维特根施坦：语言的界限与语言游戏

## 生平与著作

路德维希·维特根施坦，奥地利人，生于1889年。曾在德国学习工程学，1908年赴曼彻斯特大学深造，在那里，他对哲学发生了兴趣。1911年到剑桥拜伯特兰·罗素为师。在这期间他着重写作他的第一部著作《逻辑哲学论》。1914年至1918年的战争爆发后，他回到了奥地利并加入了奥地利军队。1918年，他在意大利被俘，这时《逻辑哲学论》的手稿已经完成了，但到1921年它才得以出版。从1920年到1926年，维特根施坦在奥地利作教师，在这期间他与维也纳大学哲学教授莫里兹·石里克和其他维也纳学派成员保持接触。1929年，在离开了剑桥十五年之后，维特根施坦重返剑桥从事研究和教学，直到1936年，他退休为止。后来他到挪威隐居多年，

这时，他开始写作他的第二部著作《哲学研究》。1939年，他接替了摩尔在剑桥大学的哲学教席。1947年他放弃了这一席位，再次退休隐居。这次住在爱尔兰，在那里他继续《哲学研究》的写作。维特根施坦死于1953年，留下了这部未完成和未修改的著作。

维特根施坦所出版的著作仅有三本小书（其中两部是他死后出版的）及一篇论文，还有一些本人未加整理的哲学笔记。

1.《逻辑哲学论》，1921年最早出版于德国，1922年出版了德英对照本，并附有罗素所写的引言。这部著作的每一部分都有标码。整数代表章（如1，2，3，……）；带小数点的数代表节（如：4.1）；段（如：4.12），和单个命题（如：4.1264）。

2.《对逻辑形式的几点看法》，这是他1929年7月在诺丁汉参加“思想”协会和亚里斯多德学会联席会议前夕发表的论文。同年，收在《亚里斯多德学会论文集》中。摩尔就这篇论文有如下评论：“关于这篇论文，他（维特根施坦）在致《思想》杂志1933年7月的一封信里说还存在着不足，到1945年他对我谈起它时还带有贬意。他说，在他写作这篇论文时，由于某些东西的影响，使他产生了一些十分混乱的想法，所以他认为这篇论文不值一提。”

3.《哲学研究》，他死后于1953年在牛津出版的德英对照本，英文部分由安斯康姆翻译。编辑者对此书作了如下注释：本书的第一部分完成于1945年。第二部分写于1947年到1949年。如果维特根施坦自己出版这部书的话，他会删去最后三十页或者对第一部分和第二部分增加某些新内容。

4.《1930—1933年维特根施坦讲演录》，摩尔用这个名称出版了1930年到1933年维特根施坦的讲演和讨论纪录。参阅《思想》1954年1月1—16页，1954年7月530—539页，1955年1月1—27页。

5.《对数学基础的看法》，维特根施坦笔记的选集，在他死后的1956年在牛津出版，德英对照本，英文部分由安斯康姆翻译。这个选集收入了维特根施坦1937年—1944年的笔记。

## 导言：维特根施坦和他的前辈

从分析哲学的历史来看，摩尔和罗素对于作为整个运动的中心人物维特根施坦来说，是以前辈的面目出现的。维特根施坦的哲学不只是总结和系统化了在摩尔和罗素那里还未成熟的思想和尝试，而且还为分析哲学的发展指出了一个新的方向，可以

说是提供了一个全新的远景，正因为有了维特根施坦的工作，人们才能够第一次恰当地谈到分析哲学。

**罗素** 维特根施坦哲学的起源，无论从那个方面讲都很难讲清楚。他的早期思想，如《逻辑哲学论》，在很大程度上是受了罗素的影响。罗素不仅是《数学原理》的作者，而且更重要地还是一位"逻辑原子论"哲学家。同罗素一样，维特根施坦，特别是在《逻辑哲学论》中，对那些数理逻辑所产生的哲学问题感兴趣。《逻辑哲学论》中的某些部分，可视为是对罗素《数学原理》中的思想的进一步讨论和发展。但罗素本人认为：尽管数理逻辑是一个很有价值的哲学研究手段，但它本身并没有任何哲学意义。同样，维特根施坦在《逻辑哲学论》中讨论数理逻辑问题时，更多地是把它作为举例说明某些哲学观点的手段，而不是作为目的。在维特根施坦的后期著作中，他把自己当作对数理逻辑学家主张的极端批评者。所以，把《逻辑哲学论》简单地当作是关于数理逻辑的著作就大错特错了，维特根施坦非常注重被别人称为形而上学的那部分，即他称之为"神秘的"那一部分。

**弗莱格** 继罗素之后，维特根施坦从弗莱格对指称和意义的本质所作的哲学研究中受益非浅。他

在《逻辑哲学论》的前言中说道："弗莱格的伟大著作和我的朋友罗素的著作，在很大程度上启发了我。"但这仅仅如同维特根施坦很熟悉圣·托马斯的《神学大全》和圣·奥古斯丁的《忏悔录》而这两位圣贤对他的哲学思想并没有多少看得见的影响一样。

**后期思想** 他的后期思想，正如在《哲学研究》中所表现的那样，是与《逻辑哲学论》中的思想截然分离的。但维特根施坦自己认为，后期思想是对前期思想的发展和深化。我认为，二者是互相补充的，它们都有意义。这一点对于恰当地评价《逻辑哲学论》是很重要的。因为，尽管维特根施坦自己明确否认，但这部著作的真正思想在很大程度上还是由于它被认作是逻辑实证论的作品而被误解了。

**维特根施坦与维也纳学派** 关于维特根施坦与逻辑实证论者的关系这里可以笼统地讲几句。一般人们经常认为维特根施坦是维也纳学派的奠基人之一，并且，他在《逻辑哲学论》中的哲学思想是逻辑实证论的宣言之一。但作为历史事实，维特根施坦既没有对这个学派的建立做过任何事情，也不是其成员。他确实与其成员（石里克、威斯曼、卡尔纳普）在二十年代有过一些联系，也对他们产生过影响，特别是对石里克。但这种影响在很大程度上是出于误解。换句话说，维也纳实证论者们为了自

己的目的采用了，或者更确切地说是误用了维特根施坦的观点。维特根施坦与维也纳学派的关系、与逻辑实证论的关系几乎是个巧合。在他与这个学派发生关系之前，他就已经完成了《逻辑哲学论》并已形成了他自己的哲学思想。维特根施坦是站在罗素、摩尔那条线上，而不是站在实证论者那条线上的。维特根施坦自己也完全否认他与逻辑实证论有任何关系。事实上，没有人不是强行将《逻辑哲学论》解释成是站在逻辑实证论那条线上的。人们也许会象维特根施坦的某些评论者那样认为：如果维特根施坦思想是前后一贯的话，那他在《逻辑哲学论》中的哲学观点就可以还原为类似于某种逻辑实证论的观点。但人们不管愿意与否都必须意识到：维特根施坦自己坚持认为，他的观点是不能还原为实证论的观点的，他的哲学思想的每一部分，都应按其原意来理解。

**维特根施坦与维特根施坦主义者** 同样，维特根施坦与那些自称是信奉其思想的哲学家的关系也不容易定义。例如，通常他被认为是作为目前分析哲学运动主流的日常语言哲学的奠基人。但维特根施坦自己认为，他的追随者误解了他关于在哲学分析中语言的作用的思想。首先，他研究语言，仅就它是产生特殊的哲学困惑的原因而言的，而他们却欲

使哲学变成一种关于作为语言的语言的研究，变成对语法的研究。第二，他所使用的参照"日常语言"这一技术，只是作为哲学"治疗"的一个部分，而他们却将这一技术当成尽善尽美，包医百病的了。维特根施坦在《哲学研究》的序言中曾抱怨道："对我的思想的误解有各种各样，它已被糟蹋得不成样子了。"这是由于他的哲学方法的简单化所造成的。因此，他认为他自己对当代哲学的影响很坏。他自己并不企图要建立一个学派，正相反，他实际上对关于建立"维特根施坦主义"的任何思想都没有信心。

**维特根施坦的独创性** 在以上的这些简短的评论中，我所关心的是确立维特根施坦的地位，尽管理解维特根施坦也是需要的，但这在后期分析哲学运动中是一件极不重要的事情。维特根施坦哲学上的独创性就在于他完全超越了他的地位和作为他哲学思想"激发物"的影响。事实上，不可能以贴标签的方式来对他的思想加以综合与分解；而是象切斯特顿谈到狄更斯时所讲的那样：当人们走过他的身旁时，必须脱帽以示敬意。

我最后所要强调的是：我并不想全面考察其哲学，而主要是要考察他关于哲学本质和原则的思想。首先，考察他在《逻辑哲学论》中是怎么说

的，然后再看他在《哲学研究》和《关于数学基础的几个问题》中又是怎样说的。由于（至少是我这样认为）《关于数学基础的几个问题》这部著作并没有对在《哲学研究》中已有的思想上增加多少新内容。我参考它，只是为了对解释《哲学研究》中的思想能够有所帮助。我偶尔还要参考一下摩尔关于维特根施坦1930——1933年在剑桥大学讲演的报告，把它作为沟通维特根施坦前期和后期观点的桥梁。

# I

# 维特根施坦在《逻辑哲学论》中关于哲学的本质及其原则的论述

## 1. 语言的逻辑

哲学史完全无助于我们说明《逻辑哲学论》。这部著作采取了一系列哲学格言的形式，这些格言松散地联结在一起，而且极其晦涩。这部书用二百页左右的篇幅论述了哲学的全部领域。首先，它考察了命题的逻辑结构和逻辑推演的本质。接着，又考察了关于知识论、关于数学、物理学原则的认识论的与逻辑的地位问题，讨论了伦理学的可能性。

最后，是他称之为“神秘”的那一部分。所有这一切都揭示了维特根施坦关于哲学本质的思想。正如他在前言中所说的：

> 本书是关于哲学问题的，它表明构成这些问题的方法是基于对语言逻辑的误解。本书的全部意义可以概括如下：能够说的是可清楚地说的，不能说的就必须保持沉默。

并且：

> 大多数有关哲学的命题和问题不是错的，而是无意义的。
>
> 因此，所有这种无意义的陈述我们是不能回答的。大多数哲学家的命题和问题是由于我们不能理解我们的语言逻辑而产生的。

因此他的结论是：

> 正确的哲学方法应当是，除了能够说的，即自然科学命题，亦即那种与哲学完全无关的东西之外，什么也不说。并且每当有人想要说一些形而上学的东西时，应

向他表明：他在他的命题中并没有对某些符号赋予任何意义。这种方法不会使那些人满意——他们可能不会感到，我们是在教他哲学——但这将是唯一严格正确的方法。

**哲学不是理论而是活动** 因此，哲学研究没有它自己的特殊对象——如经院学者所说，没有适当的形式对象，它只是澄清或说明我们已经通过其他方式知道了的东西。不存在着象科学问题那样的哲学问题，同样也没有那样的答案。“哲学不是理论而是一种活动……哲学的结果不是一些‘哲学命题’而是使命题清楚。”但这个说明或澄清的过程很特殊，这在于它显示任何给定命题是否是根据“我们语言的逻辑”而构成的，亦即命题是否断定了能说的东西，是否打算断定不能说的东西。所以维特根施坦认为：事实上，所有称作哲学的和形而上学的命题都将被发现是属于后一种命题，它们产生于“对语言逻辑的误解”。

**形而上学的起源** 形而上学的起源指的是什么，以及形而上学命题是怎样产生于对语言逻辑的误解的呢？维特根施坦认为这是由于混淆了命题“表面的逻辑形式”与其“真实形式”而产生的。显然，

如他自己所承认的，这种区分是与罗素关于“语法形式”和“逻辑形式”的区分相对应的。维特根施坦指出：“罗素的贡献就在于表明了命题表面的逻辑形式不必是其真正形式。”他用下面这个例子来解释这句话的意思：

> 在日常生活的语言中，会经常发生这种情况，同一个词以两种不同的方式表达意义——因此属于不同的符号——或者两个词以不同的方式表达意义，表面上都以相同的方式出现在命题中。所以“是”这个词出现在系动词位置上，作为“相等”符号，并且还表达存在；“存在”这个词象“走”这样的词一样作为不及物动词（出现）；“同一的”这个词作为形容词……因此就产生了充满全部哲学的那些最基本的混乱。

**语言的影响** 维特根施坦这里不仅仅是指语词可以在多种意思上使用以及混乱的产生是由于对语词缺乏清晰的定义——尽管全部哲学问题产生于这种简单的逻辑上模棱两可的错误。他的观点比这一点更微妙，更严肃。他认为我们在使语词、表达式有意义的语境中，对这些语词和表达式的实际使用诱

使我们在使这些相同语词、表达式不再有意义的语境中使用它们。因为后者虽然与前者具有相同的表面的逻辑形式，但它们是无意义的。我们没有看到这一点，而且徒劳地试图回答那些不能回答的问题，问了一些严格地讲是不能问的问题，或者是那些如果我们真正懂得我们所做的是什么的话，就不会问的问题了。所以，拿维特根施坦所讲的那个例子来说，是因为我们易于认为诸如"我存在"这样的句子与"我走"这样的句子具有同样的逻辑结构，所以我们把"存在"与"走"看作是相同逻辑类型的谓词，这样就导致了罗素在"摹状词理论"中所涉及到的那种关于"存在"的悖论问题。或者可以用维特根施坦后来所给出的那个例子来说明一下：因为我们通常与诸如"椅子"、"马"等实在事物的意义联系起来谈一个语词的"意义"，因此导致了我们错误地把一个语词的"意义"当成是我们能够指着它说："这就是它的意义"的那个东西。例如，弗莱格和罗素就曾被诱惑去错误地问那些不能回答的因为是不能问的问题："2这个数是什么？"好象只有有人能指出2这个对象"意味"着什么，2才有"意义"一样。

在《逻辑哲学论》中，他还指出：因为我们能够有意义地使用"书存在"、"一百本书存在"这

样的表达式，因而使我们错误地认为我们能够同样有意义地说“对象存在”，或者“一百个对象存在”。但当我们透过这种表面的逻辑形式的相似性找出后一种命题的真正逻辑形式后，我们就会懂得“对象”并不是一个象“书”那样的概念，事实上它根本就不是一个概念。“对象”更象一个变项“X”，它必须用“书”、“马”、“人”等等这样的词来填入或赋与内容。所以维特根施坦认为：“这个名称表明它意指一个对象”，这就是说，表达式“一个对象存在”只是意指一个名称可以被应用。当我们认识到这一点，我们就懂得问“作为一个对象它是什么？”这样的问题是多么的无意义。因为这实际是问“为什么名称可以应用？”，因此前者是在问一个语言问题。

**专有的和形式的概念** 因此，维特根施坦认为：“这同样适用于‘复合’、‘事实’、‘函项’、‘数’等，特别是‘存在’这样的语词。”由这些语词表达的概念是他所谓的与“专有概念”正相反的“形式的概念”。“专有概念”是诸如“人”、“马”、“龙”等等这样的概念，能在如命题函项“X存在”中用变词“X”来代替。但“X存在”中的“存在”概念，再也不是“专有概念”，它是“形式概念”，能够被作为它的一个真值的专有概

念所例证。维特根施坦说："形式概念"与"专有概念"的混淆贯穿整个旧逻辑，并且这种混淆正是无意义的形而上学的伪命题的根基所在。所以我们不能用与谈论"专有概念"的相同方式来谈论"形式概念"。实际上，"形式概念"是根本不能说的，要想谈论或表达它必然会将它当作"专有概念"。企图谈论"形式概念"就是企图谈论"那些不能说的东西"，因为它们是那种"专有概念"借以表达的属于真正的语言结构的概念。换句话说，它超越了维特根施坦所说的"语言界限"。当然，既然根据定义，哲学命题与"形式概念"有关，既然它们企图超越语言界限，所以它们是无意义的。

我们必须十分准确地理解维特根施坦所说的"语言界限"的含义，它是理解《逻辑哲学论》及其所阐述的整个哲学观的钥匙。

## 2. 语言的界限

**意义的逻辑条件** 注意到以下这一点是很重要的，即至少在《逻辑哲学论》的第一部分中，维特根施坦对罗素所描述的那种只有"逻辑上完善的语言才能满足的条件"做了纯形式的逻辑研究，亦即，

“一个事实（如一个句子）应与另一事实之间具有什么联系，它才能够成为另一个事实的符号”。对此，罗素说：

> 逻辑有两个问题与符号论相关：①在符号的结合中有意义而不是无意义的条件。②在符号或符号的结合中意义或所指的唯一性条件。一个逻辑上完善的语言具有防止无意义的句法规则，并且具有总是有确定意义的单一符号。

正是在这种关联中，《逻辑哲学论》第一部分中的陈述必须予以重视。它们是关于使命题成为有意义的逻辑必然条件的陈述。尽管它们确实“显示了关于世界的某些东西”，即世界是这样的：这些逻辑条件是必然的，但它们并没有直接的本体论的含意。所以，当维特根施坦做出诸如“世界就是事件”，“世界就是事实的总和”的陈述时，他并不是要以某种方式使形而上学的陈述产生这样的效果，即物理学的可观察的“事实”就是存在着的并且是我们所知道的唯一的东西。对维特根施坦来说，“事实”即是被命题所肯定的东西，如“苏格拉底是聪明的”——它是逻辑上所要求的东西，因此才会“产生”。同样，维特根施坦关于“对

象”、作为“事实”成分或要素的终极简单体，如“苏格拉底”、“智慧”等等的解释，也就不是形而上学的了。尽管维特根施坦试图复活一种原子论的形而上学理论。“对象”只是逻辑上的假定，它们在逻辑上是出于为名称有所命名或指称的需要。正如罗素所说：“它是一种为理论所要求的逻辑必然性，就象一个电子那样。”后来在《哲学研究》中，维特根施坦将他的“对象”同柏拉图在《泰阿泰德篇》中关于只能被命名的“基本要素”作了比较：“说话的本质就是名称的集合……。”

同样，当他谈到“世界”时，他所指的并不是物理学意义上的宇宙，他所说的“事实的图画”这样的命题也并不是指包含任何关于判断、概念结构的心理学理论。

后面我们会看到，他对这些观点又有哪些保留。但现在，如我已说过的，重要的是应强调指出，维特根施坦所主要考虑的是形式逻辑上的需要。他不说“事实”是什么，或“世界”实际上是怎样一种世界，而说：“逻辑在经验之前”，并且“逻辑不能预料它的应用中所包含着什么”。当然，象“事实”、“世界”这样的词是完全含混、模糊的，维特根施坦利用其模糊性以掩盖《逻辑哲学论》第一部分的陈述的循环定义性质。例如：如

果“世界就是事件”，“世界是事实的全体”以及“事实”是为真命题所“描绘”或所代表的”，那么，事件就是由真命题所断言的东西。当然，维特根施坦的陈述似乎还讲了一些比这更重要的东西。

## 3. 语言的界限与世界的界限

现在让我们考察一下维特根施坦关于“语言界限”的中心思想。他认为：“我的语言界限就是世界的界限。”并且“在语言中表达的东西，我们不能用语言表达出来。”他解释道：

> 逻辑充满了世界：世界的界限也就是它的界限。因此在逻辑上，我们不能说，这个东西存在于世界中，而那个东西不存在于世界中。因为，那显然就会事先假定：我们排除任何可能性，否则逻辑就必须从世界的界限之外得到，如果这些界限也是从另一方面来考虑的话。我们不能思想我们不能思想的东西，因此，我们不能说我们不能想的东西。

因此，“超出”世界或思想、语言的界限的企

图是无意义的。事实上，谈论世界、思想、语言的"界限"也同样是无意义的。所以，维特根施坦说："世界是我的世界，这表明，这种（仅我个人才懂的）语言的界限是我的世界的界限"。当然，说世界是我的世界是无意义的，因为，那就应包括一个关于界限的指称，就好象我可以站在我的世界之外，或者好象世界是我之外的世界一样。这正如维特根施坦所指出的："唯我主义所宣称的东西是正确的，它只是不能说的，但它可以显示自己。"

**哲学的"我"** 同样，维特根施坦还认为：作为思想主体的思想主体在一定意义上不是正在被思想着的世界的一部分。人们可以把维特根施坦的意思理解为我所思想的东西是我思想的。在这种意义上，我是我所思想的东西的"界限"。当然，这也是不能说的，就象我们在前面所看到的那样，"形式概念"不能理解为"专有概念"。人们同样也可以说，如果它能说，那就完全成了无主体的了。这样我们就能理解维特根施坦下面的话的意思了：

> 主体不属于世界，但它是世界的界限……哲学的我不是指人，人的躯体或心理学意义上的人的心灵，而是形而上学的主体，是界限——它不是世界的一部

> 分……如果我写这样一部书叫做《我所发现的世界》，我就应在其中包括关于我的身体的报告，并且说哪些人遵从我的愿望，而哪些人不遵从。因此这也许是一种隔离主体的方法，或者更是一种表明在某种重要的意义上主体不存在的方法；这也即是说，主体在这本书里不能被提及。

**结论** 所有这些观点表明，通常所认为属于认识论（自称是关于思想的“界限”）和哲学心理学（自称是关于思想主体或自我）的命题是无意义的；它们企图超越语言的界限，说不能说的东西，表达那些只能“显示”的东西。有关逻辑的命题也是同样。如果我们宣称要陈述思想的规则，这意味着我们能够不合逻辑、不合规则地思想。但我们不能不合逻辑地思想，因为那样是不可想象的。所以“所有关于逻辑的命题说的是一件事情，也即它们什么也没说。”所以关于命题自身本质的研究也是如此，我们不能用任何方法表达命题是怎样描述或“描画”事实的。当然，在命题和它们所描述的事物之间一定存在着共同的东西——某种“形式”或“结构”——但这种共同的东西本身是不能被描述的，它只能“显示出来”。图画与实在一定有共同

之处，所以才能以实在所表现的方式——正确或错误地——描述它，这种共同的东西就是图画的形式……图画无论如何不能描述图画形式本身，它只能将这种形式显示出来。

**形而上学是无意义的** 但是对于这种“语言界限”概念所做的最重要的应用是关于这样一种命题的，这种命题宣称表达关于“世界”的某种东西，即“一切事物”或“事实的总和”，也即关于形而上学的命题。这样的命题也是无意义的。因为，为了思考这个“世界”，我们必须在某种意义上把它看作是一个有限的整体；但这需要“思考那个界限的两边”，这是无意义的。思考“事实的全体”，或象经院哲学家们所说的“存在的共同体”，是试图思考与“虚无”相对或被“虚无”所限制的“全体”，这其实是不受限制的，或换句话说，并不是“全体”……人们不能因此就得出这样的结论：因为“存在的全体”不受限制，所以它就是无限制的，或“无限”、“绝对的”。正确的推论应是：它根本就不是全体，或者，问“一切事物”或“存在”的全体是否存在是无意义的。同样，我们可以试图去理解为什么世界存在暗示着我们能够用某种方法思考世界不存在，但这是无意义和不能思想的。同样，象“唯我论”那样，说世界存在和世界是事实

的全体也是正确的，只是它是不能被思想、描述和说出的。这种不可描述的世界概念就是维特根施坦所谓的“神秘的东西”。所以他说：并非世界是如何的是神秘的，而是世界存在是神秘的。对于作为有限全体的世界的感觉是神秘的。

**小结** 总之，按照定义，一切与世界、思想及语言的“界限”相关的哲学命题都是企图用那些不能用对世界中的某些事物进行表达的方法，来表达事实上无论用什么方法都无法表达的东西。思考任何东西事实上就是“排除某种可能性”，或暗示事物可能是另外一个样子。谈论世界就是谈论“世界”的构造，这意味着我们可以意识到“这些”在世界中是不存在的，而“那些”是存在的。但事实上，我们排除了这些可能性。因此，如果一个命题是一个我们不能认为它是不真，亦即如果它必然地真的命题，那它就不能谈论世界的构造。

**同语反复** 这种无条件真的命题事实上是同语反复。因为它不排除任何可能性。维特根施坦认为：同语反复和矛盾不是关于实在的图画，它们不代表任何可能的事态，因为它们一个允许任何一种可能的事态，另一个则不允许任何一种可能的事态。所以，正如摩尔所报导的，维特根施坦说“唯我论者与唯心论者都认为除了他们所说的情形之

外，其余都是不可想象的。为了答复这一点，维特根施坦会说，‘如果这样，那你的陈述就是无意义的，’因为除了与那些本非事件的东西相反的情况之外，没有任何东西能刻画实在。”所以检验命题的意义就是试图设想，如果命题不是真的，那它会是什么样的情形。如果那是不可设想的，那么这个命题就是同语反复，并且完全没有对“事件是什么”说出任何有意义的东西来。这个意义标准在维特根施坦哲学方法中占有一个根本性的地位。这在后面我们就会看到。

批评　难道一切不可设想其为假的命题都是同语反复并因而是无意义的吗？下述事实预示着一种否定的回答：维特根施坦的检验并不能应用于“所有不满足这种检验的命题都是同语反复和无意义的”这一命题。因为，既然它必然为真，那我们就不能问这样的问题：如果这个命题不真，那它会是怎样的情形。形而上学命题的确意在表达一种‘唯此可能’的但与同语反复完全不同的事态。因为关于一个形而上学命题的正当性证明是直接或间接地依赖于无矛盾原则的，即显示它的反面是自相矛盾的，因此是不可思议的。人们也许会说，那么形而上学命题与同语反复之间的不同就在于前者“排斥”自相矛盾或模糊不清。但由于自相矛盾或模糊

不清不是一种真正的可供选择的东西或可能性，所以所涉及到的“排斥”也就不是通常意义上的“排斥”。它是在某种意义上的“排斥”。并且正因如此，形而上学陈述在某种意义上是有意义的。

## 4. 哲学的任务

以上就是维特根施坦关于“语言的界限”的理论，以及他从中所得出的结论。但该理论所包含的哲学观是什么？以及它所谈到的哲学研究的任务是什么呢？

**传统的哲学观** 传统意义上的哲学——即关于实在和思想的终极原则的研究——是“无意义的”。因为传统哲学家身诩是在研究世界、思想和语言的“界限”，并且他们还自诩已经发现了关于实在、思想的必然“规律”。当然，他们在这两方面都触犯了“无意义”的戒律。所以，哲学并不是象他们所认为的，是某种象自然科学研究科学事实那样来研究“哲学的”事实，并且象自然科学提出科学假说和解释那样来提出哲学的“解释”的超科学。所以维特根施坦指出：“哲学这个词必定是某种在自然科学之上或之下但不是与之并列的东西。”

**哲学作为一种纯粹的方法** 哲学因此而成为一种纯粹的关于澄清的技术和方法。它的首要任务是揭露关于世界和语言“界限”的命题的无意义性（这里，问“它会是什么”的方法对于使任何给定的命题成假来讲，具有一种重要的作用）；由首要任务派生而来的次要任务就是“显示”不可说的东西”。他说：

> 哲学的目标是对思想进行逻辑澄清。哲学不是理论而是一种活动。哲学工作实质上是阐明。哲学的结论不是一些哲学命题而是使命题清晰。哲学应该使得那些晦涩、模糊不清的思想变得清晰和界限分明。

**维特根施坦与实证论者** 在最近的分析哲学中，乍看起来，维特根施坦的哲学观似乎基本上与逻辑实证论者一样。后面我还要详细讨论这一点，而现在要说的只是，它们二者虽都宣称哲学命题无意义，和哲学本身没有专门对象，但它们却出于完全不同的原因和动机。因为实证论者“取消形而上学”是基于一个先验的假定，即我们仅知道感觉材料；维特根施坦主张，他的意义标准是基于对语言的纯形式的逻辑上的检验。事实上，人们可以说，维

特根施坦在《逻辑哲学论》中的倾向就是要从实证论者反形而上学的悖论中摆脱出来（他们是用形而上学来否定形而上学），概括地说，就是从传统的哲学争论和分歧的僵局中摆脱出来。

**无意义** 哲学的任务根据维特根施坦的说法就是要揭露哲学命题的无意义性。准确掌握维特根施坦关于"无意义"范畴的含义是很重要的。他曾以很多形式称呼这个范畴，如"胡说""荒谬"等等。当他说任何给定命题是"无意义"时，他并不是象有人可能会认为的那样意指：它是假的，尽管是必然地和逻辑地为假，因为如果一个命题是假的，这就意味着我们可以在逻辑上推出其反对命题为真。但一个无意义命题的"反对命题"不是有意义的，而是无意义的。这样，如果有人认为所有形而上学命题是假的，那这就意味着"所有形而上学命题是假的"这个命题本身是真的。然而毫无疑问，这个命题本身也是一个形而上学命题。换句话说，要否定形而上学就不得不采取形而上学的立场。在后面我们会看到，这是由逻辑实证论者的证实原则所导致的一个悖论。但维特根施坦说，命题并不只是或真或假，它们还可以是"无意义的"。对他来说，无意义并非是假的一种强形式——它是一个独特的逻辑范畴。因此，哲学命题不是假的，它们不是错误地陈述了本可正

确陈述的事实，因为它既不陈述，也不错误陈述任何事实。因此，任何关于它们的证明是无意义的；关于它们的真假问题并没产生。“无意义性”并不象“真”和“假”那样是命题的性质。因为说命题是无意义的，就是说它根本就不是一个命题，或者更严格地说，它不是一个合乎逻辑的命题，而是一个合乎语法的命题。举一个经院哲学的例子，上帝是否能创造一个方的圆？这样的问题本身就根本不能说它是“真”还是“假”，因为它根本就没有任何答案，并且如果人们回答说上帝不能创造一个方的圆，这就是说，上帝创造的一个方的圆是假的，也就是说人们否认上帝具有某些可能有而实际上没有的性质，这也就是说，上帝就是有限的。为了避免这样悖论式的结论，我们就必须拒绝回答最初的那个问题。我们必须懂得唯一的“回答”就是显示这个问题是不能被问的，并且它只是表面上有意义，似乎是一个真正的问题，因为它与有意义的命题的语法相似。所以正如维特根施坦所说，哲学家的任务不是要解决这类问题，而是要取消它们——是显示它们是由于问了那些不能问的问题而产生的。如他所说：“因为其答案是不可表达的，所以其问题也不可表达。谜并不存在。如果一个问题能够被提出来，那它也就能被回答。”怀疑论不是不

可驳斥的，而是显然无意义的，如果它在不可提出问题的地方提出怀疑的话。因为，怀疑仅在于问题所存在着的地方，存在问题的地方也就存在着答案”。

因此，哲学，与他后来所说的精神分析学家的“治疗学”相似；它通过显示哲学困惑产生于对“语言逻辑”的误解来“治疗”它们，如同精神分析学家通过使病人认识到他精神错乱的根源来治疗这些精神错乱。

**不可表达的东西“显示”自身** 以上我强调指出了维特根施坦哲学的否定方面。但它还具有较为肯定的方面，对于维特根施坦来说，它与作为“治疗学”的那一方面同样重要。如威斯登教授所说：“如果人们认为维特根施坦显示了形而上学问题是无意义的，那他就必须记住他还说过唯我论的观点是正确的。”如前所见，形而上学问题之所以为无意义的并非出于偶然或盲目的缘故，例如，象一个“无聊”胡说的句子是无意义的那样，而是因为它们企图表达不可表达的东西，说了不可说但可“显示”的东西。如果它们成为无意义的是因为它们试图说那些只能“显示”的东西，因此，那就自然表明必定存在着某种只可显示的东西。正如维特根施坦所说：“不可表达的东西肯定存在，它只能显

示自己，它就是那个神秘的东西。”

**哲学的实证功能** 由此看来，哲学的治疗学的或否定的功能是从属于人们可称之为“显示的”功能那种东西的。通过显示在语言中什么是，什么不是可表达的，人们同时也就显示了某些关于语言结构、思想结构以及由此而达到的世界结构的事实。维特根施坦说：哲学“应对可思想的和不可思想的东西划一条界线。它应从可思想的东西中划出不可思想的东西的界限。这样就能通过清楚地展示可说的来意指那些不可说的东西。”联系这一点，我们来看他后来在《剑桥讲演录》中所说的东西将是饶有趣味的。摩尔曾这样报告过：

> 维特根施坦认为，在美学中，推理是给出“深入描写的本质”，例如，你可以通过显示勃拉姆斯的许多不同的作品，或通过他与一位当代作曲家相比较等等诸如此类的方法来使一个人懂得勃拉姆斯的意旨所在；美学确是“使你注意到这个事物，”“一件接一件地安排事物”。他说：如果你通过给出这种“理由”，使他人能够理解你理解的东西，但那仍然“没有向他表明这是探讨的一个终点”。维特根

施坦心底里的想法是，美学探讨类似于“法庭中的讨论”。在法庭讨论中，你努力去“搞清那种试图去做的行为的情境”，并且希望在最后将你所说的东西“上诉给法官判决”。他还认为，同样“不仅在伦理学中而且在哲学中也都是给出这种理由的。”

当然，维特根施坦在这里的观点比我们一直所讨论的《逻辑哲学论》中的观点更具普遍性，但它的确有助于我们搞清他在《逻辑哲学论》中的思想。

这就是维特根施坦《逻辑哲学论》中关于哲学本质的任务的理论。无论人们怎样看它，他们都至少必须承认作者的思想具有特殊的创造性和形而上学的洞察力。人们可以毫无夸张地说，在《逻辑哲学论》中孕育着在此之后的英国哲学的全部发展。

## 5. “重要的胡说”

但是，这个哲学观是怎样得到其正当性的证明的呢？例如，维特根施坦自己在《逻辑哲学论》中的命题是什么呢？因为，它们确实涉及到语言和思

维的界限，说了"不可说的东西"。他还认为他的哲学观是一种纯粹的逻辑分析的结果，这样就避开了采取任何形而上学立场或给出任何先验的本体论的或认识的假说。这种看法又是什么呢？他问道"我对符号语言的研究，与哲学家们认为对逻辑哲学来说，很基本的思维过程的研究是不一致的吗？他们只是纠缠不清地做些非基本的心理学的研究。"但《逻辑哲学论》真的摆脱了形而上学的约定了吗？恰恰是在这儿。维特根施坦哲学观中的固有困难开始暴露出来了。

首先，维特根施坦自己在《逻辑哲学论》中那些自称说了"不可说的东西"的命题是什么？它们也是"无意义的"吗？维特根施坦在《逻辑哲学论》的最显著的那部分中肯定地回答了这一点，认为它们也是无意义的。他宣称：

> 我的命题是用这种方法阐明的：一个理解我的人，当他把它们做为梯子，通过它们爬到顶上并越过它们的时候，最终会认为它们是无意义的。（也就是说，在他爬上去之后，他必须抛开掉梯子。）他必须抛开这些命题，这时他才能正确地理解这个世界。凡是人们不能说的，人们就必须

注的维特根施坦。

虽然他的命题是无意义的胡说，但它们并不是在任何方面都是胡说。它们是"胡说"，但却是"阐明"的胡说，或如维特根施坦后来所说的"重要的胡说"；它们意指某种东西，或者，某种东西是用它们来显示的，尽管它们是胡说。

**可显示的与可说的** 可说的与只可"显示"的东西之间的这种区别的意图是什么？它确实能被证明为正当的吗？确实存在着这显示的东西和使得我们的"胡说"是重要的胡说吗？这一点是清楚的：从字面上讲，确实不存在任何"事实"是被显示的。因为，如果一个命题是胡说，这就意味着它没有表达任何"事实"和关于"事实"的东西。因此不存在可以被"显示"的东西，经验的，或是非经验的东西都不存在。布兰克教授在他关于《逻辑哲学论》的评论中认为：当维特根施坦说，一个命题"说"了某些东西时，他是指这个命题是经验的；当他说，一个命题"显示"了某些东西时，他是指这个命题是非经验的。

毫无疑问，从《逻辑哲学论》所得到的巨大教益之一就是经验与非经验的、或哲学的命题是有区别的；哲学研究一般地说是一件特殊的工作；这是

表达"我的命题是非经验的"的一种修辞方法，这也是对维特根施坦原则的一个简单化的解释。因为非经验命题，至少那些作为哲学命题的非经验命题，是如何能获得意义的，正是《逻辑哲学论》中所主要讨论的问题的全部。

批评，尽管这些命题是"胡说"，但它们还是"显示"了某些东西。维特根施坦为什么要这样认为呢？他是被无意义命题的"表面逻辑形式"迷惑了吗？说一个命题是无意义的会错误地引出："无意义"是与"真"或"假"并列的一个范畴，因此命题就可以分成"真的"、"假的"或"无意义的"。由于可以从一个命题的真引出其反对命题的假，我们就可以这样认为，可以从一个命题的无意义导出其反对命题的有意义。但事实上，一个无意义的命题根本就不是一个命题，当然也就不会导出其反对命题是有意义的了，因为它根本就没有反对命题。那么维特根施坦在这些方面导入歧途了吗？例如，当他说："唯我论所说的是正确的"时，他想到唯我论作为某些命题——某些哲学的，因此是无意义的命题——的否定式，如"世界不是我的世界"这样的命题了吗？当有人说："说世界不是我的世界是无意义的"，那么他因此就可以推出说"世界是我的世界"是有意义的，这样他就会得到一种幻

觉：虽然这些命题是无意义的，但它们仍然"意指"某种东西或"显示"某种东西。也许维特根施坦也被这种看法给迷惑了；也许这就是莱姆塞在他对《逻辑哲学论》的批评中以一种不同的方法所得到的东西。他说：

> 部分地是因为我们有时无法区分"a存在"和"'a'所指称的对象存在"，部分地也是因为"（……）存在"在括弧中填上一个描述词后总是有意义的，并且我们不能有效地区分描述词和名称；因此"a存在"有时就令人感到仿佛是有意义的。维特根施坦先生就给人以这种惑人的感觉，感到他坚持认为名称"a"的存在表明a存在，但这是不可断言的。

**语言的规则** 在另一方面，维特根施坦也暗示：至少为某些无意义的命题所"显示"或"意味"的是某种关于语言的逻辑结构或"逻辑句法"的"事实"，即那些支配着符号结合以构成逻辑上正确的句子的规则。这种观点后来在《哲学研究》中得到发展，而在《逻辑哲学论》中还仅是一种暗示。所以，包含"形式概念"的命题，对维特根施坦来说，似乎表达了一个我们用来谈论"专有概念"的

语言规则。例如，说“×是一个对象”，即是说“×可以用来命名某些东西”；或者，说“一条龙存在”即是说“是龙这一属性被例证”，在这里，“被例证”表达了短语“是一条龙这一属性”的逻辑属性。因此也可以说，哲学命题所“显示”的是某种逻辑的，“句法的”或“语言的”“事实”，是包含在通过“专有概念”表达的属性中的属性。——例如，“一条龙存在”意味着是一条龙这一属性具有被例证的属性。但很难看出后一种陈述比原本的“一条龙存在”能说明更多的东西，并且事实上也很难看出它比一种精致的遁辞强多少。无疑在维特根施坦称之为“形式的”和“专有的”概念之间是有区别的，但是这种区别是不能通过说前者表达了某种“句法的事实”或某种关于语言的“事实”来解释的。因此，如果哲学命题（其中在定义上包含“形式概念”）被说成“显示”某些东西，那么，精确地知道它所显示的是什么是非常困难的。

**逻辑必然性与逻辑句法**　如果我们说某些必然命题或同语反复在某些方面与语言符号论有关，就是说与语言的句法“规则”有关。这些“规则”本身显然是必然的，因为它们不同于关于任何特殊语言的语法学的句法规则，后者或多或少是任意的，而它们则是适用于任何可想象的语言的规则，这样

就不可想象它们会不是这样的规则而是别的样子。当然，逻辑必然性是不能用“逻辑句法”来解释的，因为事实上，“逻辑句法”是逻辑上必然的规则，因此它是与语法规则（如英语、法语的句法规则相区别的。摩尔说，维特根施坦曾认为：“与世界中的必然性相对应的一定就是语言中那种似乎是任意的规则。”摩尔接着批评道：“我认为他根本就搞不清他们希望肯定适用于他称之为‘语法规则’和‘必然命题’之间的联系是什么”。

**维特根施坦观点的缺陷** 如果以上所说的全部都能成立的话，那么不仅维特根施坦关于可说的与可显示的东西的著名的划分以及在此基础上的关于“重要的胡说”的理论就失去了真实的基础。而且也很难明白《逻辑哲学论》是如何摆脱自我矛盾的，因为它虽明确保证所有哲学命题都是无意义的，但又含蓄地宣称《逻辑哲学论》的命题不是无意义的。因此《逻辑哲学论》的整个工作在后来的分析运动中，尽管是一种非常的精微和深邃的东西，但这种形而上学还是随其倡导者的去世而完结了。

**附加逻辑倡谈** 尽管他认为关于“意义”与“无意义”，或可说的与不可说的之间的区别来自对语言的纯粹逻辑上的检验。但还是很难看清维特

根施坦自己是怎样避免某种隐含着的形而上学承诺的。确实，维特根施坦在《逻辑哲学论》中的基本倾向与逻辑实证论者是很不相同的。对他来说，没有任何一种命题，如经验命题，会先验地、独断地被宣称是"有意义的"。"有意义的"命题是关于"事实"的命题，无论这些事实是什么，是关于"事件"的命题，无论事件是什么。毫无疑问，维特根施坦和罗素一样，相信通过揭示我们语言的"逻辑构造"，我们就可以推出世界的结构，关于实在的结构，但他拒绝预言关于逻辑结构的分析结果。他在《剑桥讲演录》中说过：在《逻辑哲学论》中，他甚至曾反对罗素关于确实存在那种断定两项关系的"原子命题"（即简单命题）的假设。他说，他拒绝预言任何分析结果，如果有这样的预言的话，它会导致没有一个原子命题能证明少于一个四项关系这样的结果。因此我们就更无法谈论两项关系了。

这就是维特根施坦的基本意向，只有用这种意向来解释《逻辑哲学论》，人们才能把它看作是前后一致的。但如果这就是维特根施坦真正所意指的东西，人们就一定会认为他所说的至少不全部是这样的。事实上，他的纯"逻辑的"考察的不充分性迫使他又做出某种附加的逻辑承诺。因为如果我们

把《逻辑哲学论》解释成一种纯逻辑理论，其中“事实”，“世界”等这样的语词没有直接的本体论意义，那么，《逻辑哲学论》的原则不过是一些自明之理的集合，尽管是在许多不同的情况中阐明的。正如布兰克教授所认为的：“如果维特根施坦关于语言的论述不过是一种形式数学的练习，那它就必须提供一个关于诸如‘名词’、‘符号’等语词的应用标准。”因此他的结论是：“从《逻辑哲学论》中得到关于这些基本语词应用的确切准标是不可能的。”

当然，这只是我们所期待的。因为，从纯粹的研究中是得不到直接的本体论的结论，即哪些命题是有意义的，哪些命题是无意义的，那么，无论怎样，人们可以通过一个取消的过程推出某种关于这些命题同一性的东西。因此，所有涉及“语言界限”的命题都是无意义的。其次，所有形而上学命题也是这样的命题，因此是无意义的。但是，如果所有命题不是属于这一类就是属于经验的，那么只有经验命题—那些自然科学命题才是有意义的。也许因为象这样一些原因，也许他为诸如“事实”，“世界”等这样的语词的任意性所误导，维特根施坦从纯粹的形式的逻辑上的观察转向制定这样的附加逻辑假设。因而我们在《逻辑哲学论》中发现，

他超越了关于“事实”的纯逻辑定义，并且把“事实”看作是经验的和自然科学的事实。因此，他说：“真命题的全体就是自然科学命题的全体。”“我们感到既使所有可能的科学问题都能回答，但生活中的难题还仍未触及到。当然也不会有问题留下来，这就是答案。”并且在其他地方，他也明显地把“可以说的”与“自然科学命题”等同起来。

**维特根施维的立场与实证论者一样吗？**

正是因为象上面的那些陈述，维特根施坦才经常被人当成一个逻辑实证论者，并且他关于“意义”与“无意义”的区分被解释为一个先验的关于经验的与形而上学命题的区分，仿佛它是实证论者的证实原则（即命题的意义在于它的证实方法）的一种形式。而且他关于他自己的命题是无意义的思想也被看作是意味着它们是不可证实的、非经验的或形而上学的，因而是无意义的。例如莱姆塞在谈到《逻辑哲学论》时曾说过：“我们必须严肃地认为它是胡说，但不能象维特根施坦那样假设它是重要的胡说。”普把维特根施坦当作一个前后不一致的逻辑实证论者的卡尔纳普认为：“《逻辑哲学论》是一连串模棱两可的解释，读者一定会把它们作为似是而非的句子而抛弃。”同样，在非实证论批评者看来，《逻辑哲学论》所阐发的那些悖论式的

结论与曾影响过逻辑实证论的悖论相同，正如证实原则是不可证实的，所以是无意义的一样，维特根施坦自己的命题也是无意义的。但是，虽然《逻辑哲学论》是否能符合这样一种解释还没有搞清；但这种解释并没有抓住维特根施坦全部哲学意图的要领。正如他的一个最亲密的弟子所说的：

> 维特根施坦称自己的命题是无意义的，不是因为他发现它们是不可由感觉证实的，而是在于它们包含这样一种企图：即去说那些他认为不可说而只可显示的东西，即实在的本质以及思想与实在的关系。

因此，很显然，维特根施坦从来没有附和过至少是实证论者所给定的意义上的证实原则。实证论者曾武断把"意义"定义为经验的可证实性。他确实说过："可以用命题是如何证实的来决定一个命题的意义；"但他这一点是明确的："'证实'所指的是另一件事情，"因此对他来说，证实原则实际上就是经院哲学家的充足理由原则。从这种观点来看，维特根施坦关于自然科学命题是有意义的命题的思想似乎更象一种在既成事实之后的结论。它对实证论者来讲是一个先验的原则但对维特根斯坦而

言却不是如此。维特根施坦的立场毋宁说恰好与事实是一致的，即自然科学命题是唯一有意义的命题。

维特根施坦与上帝存在 在这里插进来解释一下维特根施坦的关于上帝存在的知识可能性的观点还是很有趣的。的确，他这方面的观点是极不明确的不能使人信服的，但至少有一点是清楚的，即维特根施坦自己并不认为关于上帝的观念严格讲是无意义的。罗素将下面这件有关维特根施坦个人态度的事实与其宗教信仰联系起来。他说：

> 他（维特根施坦）在1914年以前关心的几乎全部都是逻辑。在第一次世界大战当中或者稍早一点，他的世界观发生了变化，变成或多或少是神秘主义的东西，在《逻辑哲学论》中可以不时地发现这一点。他曾是个教条的反基督教主义者，但现在他却完全变了。关于这种转变，他曾告诉过我的唯一一件事就是，战争期间，有一次在加里西亚的一个乡村里，他发现了一个书店，这个书店只有一本书，它就是《托尔斯泰论福音书》。他买下了这本书。据他自己所说，这本书对他产生了深

·刻的影响。

在《逻辑哲学论》中，当他讨论关于“神秘的”问题时，维特根施坦说：“上帝不曾在世界中显露自己。”也许他是指上帝在创造世界时是超验的，但这似乎更象是说他否认任何关于一种基于对世界上事物性质的考虑的超验“存在的”“证明”的可能性。上帝的观念，他认为属于“神秘的”领域，并且它是只能“显示”而不能表达或说的东西中的一个，尽管他没有说它是怎样被显示的。

在维特根施坦的《剑桥讲演录》中，摩尔记录道：

> 关于“上帝”，他主要的观点似乎是：这个词语法上可以在很多意义上使用。例如，他说，许多关于上帝的争论可以通过说“我不是在你所使用的那种意义上使用这个词的”来解决；并且对待一件事情，这种宗教把它当作有意义的而另一种则把它当作是无意义的，但不能否认其他某些宗教所肯定的命题。

在《哲学研究》中，维特根施坦就不再提及关于上帝的问题了。但安斯康姆在谈到维特根施坦的

后期著作时曾这样说："这本书的一个优点就是，如果你相信斯宾诺莎或康德，那就会妨碍你对宗教的信仰，但如果你相信我（维特根施坦），那就不会出现这种事情了。"安斯康姆小姐评论道："我不知道在这个问题上他是否是正确的，但我确信：如果他错了那决不是因为关于形而上学不可能性的某些早期原则，他根本就没有这种原则。

**《逻辑哲学论》的不完善之处** 让我们回到我们的主要话题上来。如果《逻辑哲学论》被解释为是一个纯粹逻辑理论，除非我们已具有某些关于区分哪些命题可说与哪些命题不可说的确定标准，否则它只能是一堆自明之理。我曾说过，维特根施坦的观点似乎是这样的，事实上，形而上学命题被看作是关于"语言界限"的，因此是无意义的命题。但在一种意义上这是一种诡辩。因为哪些命题是关于"语言界限"的？一个命题之为关于"语言界限"的命题的标准是什么？因为对大多数哲学命题来说，它们是关于"语言界限"的命题这一点并不是自明的。维特根施坦所采取的标准——即包含形式概念的命题或必然的命题才是关于"语言界限"的命题——是不完善的和易受非难的。另一方面，如果象维特根施坦后来所主张的，实际上不存在着关于"有意义"与"无意义"的一般标准，所以

"关于一个无意义断言的批评也总是一种特殊的争论，而不是基于这样的理由，即它与某些一般的陈述不一致。"这种情况在摩尔那里也发生过，它会对全部关于哲学的无意义性的观点产生误解。因为人们只有先接受了显示其无意义性的有效方法，人们才能知道哲学命题是无意义的。哲学上的"胡说"是这样一种"胡说"，即它不能象用一个纯粹特别的方法人们就可以对一个人"指示出"他是倒立着的那样被"指示出来"。

如果《逻辑哲学论》被赋予一种本体论意义，那就需要提供某种标准，因此就要制定一种或者是逻辑实证论的或者是其他的附加的逻辑承诺。这样看，《逻辑哲学论》实际上与逻辑实证论毫无共同之处，只能说它适合一种逻辑实证论的解释或应用。

## 6. 结论：维特根施坦的分析哲学

在本章的开始我曾说过，《逻辑哲学论》为摩尔和罗素的关于"分析"的未成体系的思想做出了总结并提供了部分的思想基础。正是由于维特根施坦，"分析哲学"才真正形成，也就是说才成为这样一

个完整系统的，作为一种清除或澄清由于忽视“语言逻辑”而产生的困惑的方法的哲学观，才成为“清除（在传统意义上的）哲学难题的“治疗术”或方法。只有用这个方法，一些长期的哲学争吵，如“唯心论”与“实在论”之间的争吵等才被超越了；双方都被显示为是试图要回答——一个用说“是”，另一个用说“否”——那些在逻辑上是无意义的因而是既不能问也不能回答的问题。另一方面，维特根施坦自己的哲学立场，如他所认为的，也并没有使他与任何形而上学承诺有牵连，因为它在纯粹逻辑的基础上被证明为正当的。

我们已经看到了这一哲学观以及在其正当性的证明中所存在的困难。维特根施坦的思想——一方面通过剑桥学派，另一方面又通过牛津学派——后来的发展中，这种困难又以一种尖锐的形式出现了。因此，此后的英国哲学的历史可以说只是对维特根施坦思想所做的经常是错误的解释。特别值得一提的是，他的众多观点中两个最重要的观点在后期分析哲学家的思想中居于中心的位置，这两个最重要的观点就是，①维特根施坦关于“形式的”与“专有的”概念的区分归根到底就是企图将全部“哲学命题”转换成关于“逻辑句法”的命题；②他关于“同语反复”与逻辑必然性的理论，以及

在此基础上建立起来的检验命题的方法，这种检验就是问如果它不真，那“它会是什么”。

现在我们应当考察一下维特根施坦那些曾出现在《逻辑哲学论》中的思想在他的第二部著作《哲学研究》中是怎样发展和修正的。

# II

# 维特根施坦在《哲学研究》中关于哲学的本质和任务的论述

**《逻辑哲学论》与《哲学研究》** 《哲学研究》在许多方面都对《逻辑哲学论》作了修正。维特根施坦在《哲学研究》的前言中曾说："我不得不承认在第一本书中确实存在着严重的错误"。人们可以推想的错误包括，关于意义、"对象"或逻辑简单体理论，最主要的就是关于"语言的结构"，因而也就是语言"分析"的作用结构方面所犯的错误。但同时，他又坚持《逻辑哲学论》所阐述的基本学说，而且认为后一部著作发展了它。例如他说：

> 四年以前，由于一个偶然的机会，我又重新阅读了《逻辑哲学论》并向别人解

> 释它的观点。突然间，我产生了这样一个念头：我应把过去的想法和现在的想法放在一起发表；因为只有对照、比较我的思想方法背景，才能正确地理解后一部著作。

或许描述两部著作之间的关系的最好方法莫过于说：《哲学研究》对《逻辑哲学论》的思想重新作了解释，在一个新的语境中来表达它们并且以一不同的方式来运用它们。《逻辑哲学论》中谈论一般语言时所说的东西，在《哲学研究》中都变为谈论特殊的"语言游戏"的词汇。《逻辑哲学论》中"语言的界限"变成了特殊的"语言游戏"的界限，"不能说的东西"变成了特定"语言游戏"的规则或"范例"，"有意义"与"无意义"也不再同《逻辑哲学论》中所论述的那样只有一个意思，它们的含义依不同的语言游戏而变化。所以，一个词的意义也决定于它在某个语言游戏中起的作用，或依其如何"使用"而定。语言的"使用"这个概念是《哲学研究》的基础。特殊语言游戏就是其所是，它们有自己所有的规则。这是一个既成"事实"，它们之所以有意义，是因为它们实际上就在起作用。我们学习使用语词，就是我们实际上在学

习有意义地使用语言，即在恰当的语境中使用它们。“普通语言”表达式也就是尚未被哲学的反思证明或纠正的语言表达式，事实上是有意义的。罗素关于“理想语言”概念意味着纠正、改造普通语言是哲学的任务因而被抛弃了。正因为维特根施坦这时的哲学观已不同于《逻辑哲学论》的哲学观，因此关于它的证明问题也是以不同的方式表达出来的。

## 1. “语言游戏”

总而言之，《逻辑哲学论》对语言的看法与《哲学研究》对语言的看法是相同的。但是，维特根施坦所说的“语言”或“语言游戏”的确切意思是什么呢？首先，维特根施坦说的语言并不是法语、德语、英语，也不是一种任意的、习俗的符号和规则系统这种意义上的语言，而是在人们谈论“科学的语言”、或“伦理学的语言”、或“诗的语言”这种意义上的语言。例如，当我们讲到“科学语言”时，我们指的是为了科学目的使用词汇的方法或在科学语境中为了描述、预言等等使用词汇的方法。同样，我们可以这样谈论“伦理学语言”，

把它作为一整套为了命令、谴责、哀告等伦理学目的使用词汇的方法。维特根施坦所关心的“语言”其意义比这种语言要更特殊一些；例如，他谈到了使用色彩词时我们所使用的“语言”，他也谈到了谈论疼痛时我们所使用的语言。

**游戏规则与“语言规则”** 维特根施坦把我们使用这些特殊“语言”的方式比作我们作游戏的方式，并且把支配我们使用的“规则”比作游戏的规则，如下棋的规则。因此他说：

> “一个语词是什么？”与“象棋中的棋子是什么？”是相似的问题。掌握一个意义就是能够实践一种方法，这不是一种特殊的心理经验。哲学家考虑语言与我们谈论象棋中的棋子的方法是一样的，当我们说明游戏的规则时，我们不描述物理性质。

**关于意义与无意义的新见解** 维特根施坦在1930年—1933年的讲演中已经谈到了关于语言的这个新见解，而且也谈到了关于“语言的界限”和它所表示的意义的新概念。摩尔叙述道：

> 维特根施坦那时断定：当我们说，

"这是无意义的"，我们的意思就是："它在这个特殊的游戏中无意义"；在回答"为什么我们称它为无意义？这样称呼它是什么意思？"这个问题时，维特根施坦说，我们说一个句子"无意义"，"是因为它与有意义的句子有某种相同性"，"表达出某些似乎有用而实际没用的符号，这样就产生了无意义"。他最后概括道："有意义"是不确定的，它在不同的情况中具有不同的意思，但表达式有意义是有用的，就象"游戏"是有用的一样，尽管它与"游戏"一样在不同的命题中的意思是不一样的。此外因为"意义"是不确定的，所以，语法、语法规则，句法都是不确定的。

这个多元的语言与"意义"概念，使得维特根施坦至少是在一个时期里，从《逻辑哲学论》的悖论中解脱出来。《逻辑哲学论》中的悖论是因为他企图处理语言的结构所致。因此，他就有可能来发展他关于治疗语言混乱的哲学思想，语言混乱起因于语言的实际使用所提出的假类比。他在一系列精彩的、入木三分的"分析"练习中，显示了这些混

乱在哲学中是多么的严重。可以说，《哲学研究》较之《逻辑哲学论》更富于实践；维特根施坦在这部书中对我们所设想的哲学所做的比所说的要多。这样，他就可以让他的方法证明自身。因此他考虑了诸如：意义、理智、痛觉与一般的感觉、思维与语言、心理状态、意愿、行动与意向等等问题。

**语法式的研究** 下面是他对他所使用的方法所作的概述：

> 我们的研究是语法式的研究。这种研究清除误解，以便澄清问题。误解与语词的使用有关，起因于把语言中不同部分的表达形式进行某种类比。

并且：

> 哲学的成果就是对揭露一个或另一个明显的无意义或碰撞声；由于理智妄图冲出语言的界限，撞上了语言的界限就发生了这种奇奇。这些碰撞声使我们认识到了这种揭露的意义。

并且最后："你搞哲学的目的是什么？就是给苍蝇指出逃出捕蝇瓶的道路。"

当我们清除了这些混乱以后，我们就能看到那

些东西实际上是什么样子；或者回过头来听听《逻辑哲学论》中更确切的说法："事物显示自身。"维特根施坦说：

> 我们必须废除全部解释，代之以描述。这种描述从哲学问题中得到它的目的。当然这些问题肯定不是经验的；通过透视我们语言的作用才能够更好地解决这些问题。但是只有用这些一种方法才会使我们认识到这些作用，尽管(它也会)使我们错误地理解这些作用。解决这些问题，不是通过给与新知识，而是处理我们已有的知识。哲学就是使用语言工具反对理智迷惘的战斗。

并且："哲学只是把一切东西放在我们面前，既不作解释也不把它们还原为任何东西"。人们也许能够指出在维特根施坦把哲学当作纯粹描述的思想与现象学论者的思想之间有某种巧合，尽管它仅仅是一种巧合。

这种哲学观点与《逻辑哲学论》的观点相差无几，但其角度或处境却截然不同。初看上去，这一新思想使得维特根施坦得以摆脱了在《逻辑哲学论》中那种进退维谷的处境，也就是关于维特根施

坦自己的那些命题具有什么意义的那种困境。但在我们考虑这个问题之前，我们必须考察一下维特根施坦关于意义的思想。

## 2. 意义与使用

维特根施坦在《哲学研究》中一开始就驱除了一个通常的意义概念，依照这种通常的意义概念，一个语词的意义就是这个语词所代表、命名或指称的那个对象。但这种意义概念只对“椅子”、“母牛”、“菜花”等等诸如此类的语词有效，对“2”、“因此”、“不”等语词却无效。因此，在问语词的“意义”是什么的时候，就容易被导入歧途，好象总存在着一个人们可以赋予其意义的对象。我们不禁要问语词是如何使用的。如此看来，命名、指称或代表是使用这些语词的唯一方法。

**语言行为主义** 这种关于意义的错误只是一个更根本的错误的征兆，这个错误就是：我们首先思考或理解，然后用适当的语言行为来表达我们的思想。根据这一思想，思考和理解（也可以加上记忆、意图、甚至感觉）是隐藏在表达或显示它们的语言行为之后的事件或过程。维特根施坦在《哲学研

究》中花了许多时间来反对这种分离主义的意义理论——确实，人们可以说，这就是他这部著作的中心思想。因此，在揭露分离主义观点的荒谬结论时，他说："当我说：现在我在理解的时候，理解的过程怎么能够被掩藏起来呢？难道是因为我过去在理解吗？并且，如果我说它是掩藏起来的，那么，我是如何知道我不得不寻找的东西？"同样，如果我们说"阅读"是由一个用某种活动来表达的独立心理过程构成的，那么，我们就会遭到同样的反驳。正如维特根施坦的一个评注者所说：

> 通常我们只是简单地读出字母的音来。现在我们却要得到证明，我们认为，心理内容可以证明我们的心理过程。但如果我们不相信写在纸上的这些符号——那么，我们为什么应相信更加飘渺的直觉的忠告，或者被人们当作阅读本质的心理内容的更加飘渺的忠告呢？

如果分离主义的观点遭致了这样的反驳，那为什么不说实际上根本就不存在独立于我们的语言行为，或在我们语言行为"背后"的心理过程就是或就在于这个行为中呢？因此，意义、理解、思想、记忆、热爱和希望不是在某些方面可以内省或直觉

到的特殊的心理过程，它们只是用某种方式在某语境中的行为。维特根施坦问："深厚的感情是什么？什么人能够具有一秒钟时间的热爱或热切的感情——而不涉及这一秒钟感情的前因后果呢？在这种环境中，正在发生的事情是有意义的。"

意图和意愿。我们可以称之为"行为主义"的意义论有一个明显的困难，它不能解释一般的意图、意愿现象，因为这些心理"事件"并不包括实际行为。维特根施坦承认实际行为不是真与意图和心理过程有关的东西，也就是说，这样一个习惯，一个方法的存在和实际行为没有必然联系。但维特根施坦主张，意图在某些方面包括行为。例如，如果一个人把下棋视为实现了他的意图，并且真正这么做，那么才能说他有下棋的"意图。"他的进一步的行动（包括言谈），以及他的私人历史，告诉我们怎样看待他开始的言论，即他有意图下棋。因此，意图不是经验或过程，它"没有经验内容。"因为伴随并说明意图的这种内容（例如想象）并不是……意图。

异议。人们可能会反驳说，这意味着不能纯粹瞬时地描述意图或别的意愿，例如在说："他意图下棋"，或"我意图下棋"时，即在把意图付诸实现之前就不能描述意图。我们只能借助进一步的行

为，认识所谓的既成事实，认识我们过去企图如此这般，但事实七很明显，我们确实即时地报导了我们的意愿。

"意义即使用"无论如何，对我们现在的目的来说，重要的是要表明：维特根施坦认为，意义不是在我们实际的言语行为之后或独立于我们实际语言行为的东西，它就是我们的语言行为，就是我们使用语词的方法——意义即使用。这就是为什么必须问"'x'是如何使用的？"而不问"'x'的意义是什么？"的原因。它或过来意味着，为了找到最初学会恰当地或有意义地使用这个词的语境，这就是说，我们必须揭示出该词是属于哪种"语言游戏"，重温那种特殊语言游戏"规则"，这就如同，例如有人问"卒是什么？"我们就应首先回答，它是在象棋这种游戏中所使用的一个棋子，接着再举出支配卒子走动的规则。维特根施坦建议："问问你自己：我们是如何掌握这个语词（例如'善'）的意义的？是从哪些例子中，在哪种语言游戏中我们学会了这个词的意义的？"我们学习使用语言与我们的全部生活密切相关——"'语言游戏'这个词意味着突出这个事实，即说话语言是某种活动的一部分，某种生活方式的一部分"；了解一个语言的意义最终就是了解它在一种"生活方式"中的使用。

由于语词的使用与我们“生活方式”的目的一样是多种多样的，因此，也就无法决定这些用处中那些是先天的，那些是“基本的”。“想想工具箱里的工具，有锤子、钳子、锯子、螺丝刀、尺子、胶锅、胶水、钉子、螺钉——语词的使用就象这些东西的作用一样是多种多样的。”

**使用是不可还原的** 有时候，传统的逻辑学家说，我们使用句子的方法有三种——肯定、疑问与命令——第一种肯定语句是首要的，因为其他两种都可以还原为肯定语句。例如，疑问句“埃弗勒斯是最高的山吗？”就可以还原为肯定句“我怀疑埃弗勒斯是否是‘最高的山”。但维特根施坦反对这种看法，他认为，用一个命题替换另一种命题的这种可替换性“并没有把不同的语言游戏更紧密地联结到一起。”因为人们只是在不同的语境中为了不同的目的使用这两种语句；一个是要得到信息，一个是要输出信息。在这种意义上它们是不可还原的。同样，这种可替换性也没有证明肯定语句是首要的。正如维特根施坦所指出的：“我们可以在每个疑问语句后面都加上‘是’；例如，‘天下雨了吗？是的！”所以，他概括道：“有多少种语句？……有无数种。我们称作‘符号’、‘语词’、‘语句’的这些东西有无数种不同的用处。这种多

样性不是固定的，一劳永逸的；我们看到了一些新型语言，新型语言游戏不断出现，而另一些又成为过时的东西，被人们遗忘了。”

必须承认，维特根施坦的论证并不十分妥当。因为很明显，他上面所举的那个例子的完整形式是“天下雨了吗？是的，天在下雨。”从这种形式来看，肯定语句是不能转换成疑问语句的。因此，肯定语句在各种命题形式中是首要的。（同样，语词的指称或命名作用也超过语词的其他用处。）尽管我们可以承认一个疑问语句是不能“还原”为一个肯定语句的，但在这两种形式之间仍存在着某种联系。因此，“天下雨了吗？”在某种意义上确实导出“我怀疑天是否下雨”，因为假如我的问题没有肯定我正在怀疑这个事实，那这个问题就是无意义的。

**“使用”这个概念的缺点** 这一点本身也许并不十分重要，但它确实触及到了维特根施坦“使用”这个概念的缺点。什么算是一个语词或一个语句特定用法，什么又不算是呢？如果象维特根施坦有时所说的，语境的不同决定使用的不同，一个语词在每一次使用时，它的使用以及意义都要改变，因为任何两个语境都不是相同的。使用这一概念如果要想从这种谬误中挣脱出来，我们就必须要有一

个标准来确定一个语词或语句的使用是什么。既然维特根施坦认为意义是由使用定义的，那么一个语词如果被有意义地使用或使其有意义，则这个语词就有用这种说法就是明目张胆的循环论证。如果我们有了标准的话，那么，“存在着无数种使用‘或’这种多样性不是固定的东西”就不再是真的了；我们只能考察特殊的使用而不能考察使用本身同样也是假的。

## 3. 日常语言

在这里，我们接触到了维特根施坦的“日常语言”理论。他认为，一个表达式的使用取决于它在普通或日常语言中的作用。所以他说，我们应当总是问：“在我们日常语言中，这个语句是如何应用的？我是在日常语言中而不是从其他地方理解它的。”他进一步说，“我们所做的工作就是使语词从形而上学的使用回到日常的使用中”，如果“哲学无法干涉语言的实际使用，它最终只能描述这种使用”。

**“日常语言”的模糊性** 维特根施坦所说的“日常语言”的确切的含义是什么呢？有一点是清

楚的，那就是，他并没有说我们语言的实际用法是“意义”的标准。原因很简单、明确，恰恰是因为在我们实际惯用法中，我们常常是无意义地使用语词的，这样就产生了哲学困惑。因此，“日常语言”不可能是某个说这种语言的人实际使用的那种语言，或大多数说话者实际使用的那种语言；哪些属于、哪些不属于“日常语言”，这不能由“盖洛普民意测验”来决定。“语言的实际使用”并不等同于“语言的实际惯用法”，如果我们能作出这样一种学究气十足的区分的话。但是，如果“日常语言”不是这样的，那它又是什么呢？因为同样也很清楚，我们不能把“日常语言”定义为在某种语境中我们要使用或应该使用的那种语言。因为如果这样，我们在某种语境中用于传达“意思”的表达式就可以说成是日常语言。因为，如果要借助在某些语境中有意义来定义“日常语言”，那么，日常语言就不能作为区分什么有意义，什么没意义的标准。这是一目了然的。倘若如此，我们就不能说描述一个表达式在日常语言中的用法，好象这个用法就如语词在词典中一样已经规定好了似的。

然而，如果普通或日常语言的概念并不象维特根施坦自吹的那样清楚明白，那么我认为，人们是能够理解他所指的事情。他这样认为，我们实际上

是在具有任何关于意义的哲学标准之前，在任何关于我们语言的哲学“证明”之前，就在使用语词并且是有意义地使用语词的。否则，我们就无法说关于意义的哲学标准，或者任何哲学问题了。他说：

> 当我谈论语言时，我必须说日常语言。对于我们要说的东西，这种语言太粗糙了吗？那么另一种被构造出来的语言又是如何的呢？我们对已有的这个语言所要作的事情是多么奇怪呀！
>
> 在以上的解释中，我不得不熟练地使用语言（而不是某种初步的、临时的使用），这本身就表明：我只能够引证关于语言的外部事实。是的，但这种解释怎么就能够使我们满意了呢？——当然，如果有什么东西要问的话，你的问题是用这种语言构造的；它们只能用这种语言来表达。

他的结论就是，哲学“无法干涉语言的实际使用，它最终只能描述它。哲学也不能为语言提供任何基础，对一切事物它都任其自然”。当维特根施坦谈论日常语言的时候，他指的是无需任何哲学的“证明”或关于意义的标准。

**批评** 毫无疑问，我们可以同意维特根施坦的

这个观点。但是既使如此，我们也不能仅仅满足于说，事实上我们确实以某种确定的方法使用任何给定的语词和表达式，比如说对某些活动或在某些语境中我们就使用“知道”这个语词。因为我们想要知道的——或者不如说哲学家想要知道的——东西确切地说就是在贴切或有意义地使用语词或表达式的语境中的这是什么？确实，关于在特殊语言中纯粹语法的使用——它或多或少是不确定的并且在不同的语言中具有各种各样的形式——我们只能说这就是这些特殊语词或表达式实际上是如何在这种特殊语言中，例如在英语中使用的。但是，除去这种语法的使用，还存在着所谓逻辑的使用，即对所有语言都是共同的使用。正是对于这种使用，我们才有资格问是什么使得这种使用成为有意义和使得这种使用适用于这种语境而不是其他语境。例如，在我们问“善”指什么或“善”这个词具有什么样的使用法时，我们不是问“善”在英语中是如何使用的，我们是问在某一确定的使“善”这个语词的使用恰当并且有意义的语境中它是什么。

## 4. 哲学治疗

我已经谈了维特根施坦认为哲学是一个治疗过程，我们也谈了在《哲学研究》中这个治疗过程就在于把有疑问的表达式置于一个特殊的游戏中。正如他所说的那样，“当哲学家们使用语词——诸如‘知识’、‘存在’、‘对象’、‘我’、‘命题’、‘名称’等等——并试图抓住事物的本质时，他一定总是扪心自问：语词在它原来的家所——语言游戏中实际上是以这种方法使用的吗？”但现在我们应该仔细地考察一下一般哲学治疗运用的一些特定的方法。维特根施坦说：“不存在一种哲学方法，尽管确实存在着类似于各种不同治疗的诸多方法。”如果我们以考察维特根施坦在《哲学研究》的不同地方所使用的那些方法或治疗术为根据，我们就会发现下面几种可能是主要的：——

①语言游戏“之外”的问题

这是要说明：“在一个特殊语言游戏之外”问一个给定的问题，那么既然它没有真正地使用，所以它是无意义的。维特根施坦举了一个问句作为例子：“这个物体是复合物吗？”他认为：

> 在一个特殊语言游戏之外问“这个物体是复合物吗？”好象这样一个男孩所作的那样，他曾问某一个句子中的一些动词是主动语态还是被动语态，他曾在动词“睡觉”是指主动的还是被动的这个问题上绞尽脑汁。

他的意思就是：所有诸如“复合的”、“简单的”、“单一”等等这些“先验的”语词，谎称可以用于一切语言游戏中，实际上是无意义的。因此，他说：

> 对于诸如“这棵树的视觉图像是复合的吗？它的各个组成部分是什么？”这样的哲学问题的正确回答就是“它有赖于你对‘复合的’这个词的理解”。（当然，这并不是一个回答，而是对问题的拒绝。）

后面我们会看到在维特根施坦自己的理论中清除全部先验语词所招致的困难。但是在这里可以提一句：维特根施坦没有解释为什么问“这个视觉图象是复合的？”这样的问题是似是而非的，而问“这个视觉图象是降B调吗？”这样的问题却不是

似是而非的。

②理想语言

构造“理想语言”或“有固定规则的游戏与演算”，为的是与我们的实际惯用法作一明确比较，以便更清晰地显露出我们实际惯用法的结构。维特根施坦非常小心地强调，这种人工语言只是虚构，它们存在的全部根据就是显示我们的实际用法而不是取而代之。完全没有这样的意思，说它们比我们的语言的日常用法更好、更“正确”或更确切”，“似乎至少也要有劳逻辑学家来告诉大家一个正确的句子是什么样似的。”很明显，在这里维特根施坦是反对罗素关于“理想语言”的思想以及在此基础上所建立起的哲学“分析”思想，同样也反对象卡尔纳普这样的数理逻辑学家的主张的。这些人认为，哲学的任务就是改造在日常中所使用的那种含混的语言。另一方面，好象他认为，形而上学体系尽管就其本身而论是无意义的，但与之比较说明实际语言使用的有关事实时，它也许是有用的。

③代换

“用一种表达形式代换另一种表达形式：这可以说是分析我们的表达形式，因为其方法有时就象把一个东西分解开一样。”这方面的例子就是用“‘红’这个词有意义”代替“红存在”。这与罗

素所提倡的那种“治疗”属于同一类型，维特根施坦似乎认识到了我们已看到的这种治疗固有的那些困难。“我们实际想要作的就是把‘红存在’看作一种陈述，‘红’这个词是有意义的。或者这样说也许更好一些，因为‘红’没有意义，所以‘红不存在’。”我们仅想说表达式说了这一点，而且想说如果这个表达式是有意义的话，那么这就是表达式必须要说的东西。

④范例问题

这里将要说明一个与特殊的语言游戏“规则”有关的问题，或与一个起范例作用的要素有关的问题，而不是与游戏中的成份有关的问题。这也许就是《哲学研究》中维特根施坦最重要的思想，值得仔细地考察一下。维特根施坦说，某些问题就象问巴黎标准米的长度一样。我们以为，因为我们可以要求得到这个或那个金属的长度，所以我们也可以要求得到标准米的长度。当然，这是非常荒谬的，因为“长度”指的是用标准米来度量。标准米在这个特殊的语言游戏中是一个范例，“是用来比较的东西。”他继续说道：

> 让我们设想颜色的样品就象标准米一样，也保存在巴黎。我们定义“墨色”为

"墨色"即指密封在那儿的标准"墨色"。因此说样品是这种颜色或不是那种颜色是没有意义的。我们应当这样说：这个样品是论及颜色的归属时使用的语言工具。在这种语言游戏中，这个工具不是被表示的东西，而是一种表示方法……说"假如它不存在，那就不会有名称，就等于说假如这件事情不存在，我们就不能在我们的语言游戏中使用它。"那看起来必定存在的东西是语言的一部分。它是我们语言游戏中的范例，用来进行比较的东西。这一点也许是一个重要的看法，但它仍然是一个涉及到我们的语言游戏的——我们的'表示'方法的——看法。

例如，我们可以考虑一下象棋游戏中的两个问题，第一个是"走王是一步好棋吗？"第二个是"为什么王一次只能走一个方格？"第一个问题可以用游戏的规则来回答，但第二个问题恰恰是关于这种规则的，因此不能回答。人们只能这样答复："这就是在象棋游戏中王的走法。"

**"人能思想吗？"** 维特根施坦认为，诸如"人能思想吗？"，"人有愿望吗？"等等的问题

都属于这种类型。尽管它们表面上是特殊的经验问题，实际上它们是范例问题。因此，“思想”和“愿望”不是用于描写引起我们外在活动的特殊内部过程。“但是，机器不能思想！——这是一个经验陈述吗？不是。我们只能谈人以及与人一样在思想的东西。”他继续解释道：

> 思想不是赋予说话以活力和意义的精神过程，魔鬼把施莱米尔的影子与大地分开了，但思想却不是能够与说话分开的精神过程。但怎么就“不是一个精神过程”呢？我对精神过程熟悉吗？那么，唯有思想不属于精神过程吗？的确，在我试图用一种简单的方法来解释语词“思想”的意义时，我不得不称它为“一个精神过程”。不过如果人们把“思想”这个词的语法与“吃”这个词的语法区分开的话，那人们就可以说：“思想是精神过程”，唯有这一点使得意义之间的差别显得微不足道了。（这就如同说数字是实际的客体而数目却不是实际的客体一样。）

**行为主义** 虽然准确地掌握维特根施坦的这一不寻常的学说很困难，但是我已经说过，看来他的

意思是：我们使用“人的以及与人同样的东西”的“思想”这个词的问题与在象棋中王一次只能走一步的问题，以及巴黎标准米是多长的问题是相同的。看来他的意思是说一个人只能这样作答：我们就是这样使用“思想”这个词的，这恰似在谈论象棋的时候，一个人只能回答说：“王在象棋中就是这样走，”“或”这就是在象棋中使用‘城堡’形棋子的道理，”或在谈到度量时，人们只能回答说：标准米是不可量度的。”“思想”只是在特定的语境中，例如，在一个给定的例子中，从一个句子传递到另一个句子时，我们用来指称人类行为的这么一个词。这种观点使维特根施坦走向彻底行为主义的立场（我们就是我们的行为，我们所为）。“你真的不是一个伪装的行为主义者吗？”他这样问自己，“你真的认为除了人类行为之外的任何东西都是虚构吗？”他答复道：“如果我在谈论一个虚构，那它就是一个语法的虚构。”由此看来，维特根施坦的意思是，被看作是在我们实际公开的行为后面的“思想”、“愿望”，是由一个特殊语言游戏的“语法”表示的一种概念。或换句话说，问：“人思想吗？”即是问一个“语法的”问题，一个关于语言游戏“规则”的问题；它与“象棋中王一次只走一步吗？”这样的问题属于同一类型。

**批评** 我们对维特根施坦这些思想的看法是什么？毫无疑问，存在着这样一种看法，即我们确实有时使用“思想”或诸如此类的语词作范例。例如，一个孩子问：“树能思想吗？”我们答复道：“唯有人才能思想”。如果这个孩子要打破沙锅问到底：“那么人为什么能思想呢？”我们就只能这样回答：“那就是我们对这个语言的使用”。我们愤怒地说：“只有人是在思想，这就是关于这个问题的全部回答。”但是，既使如此，我们还是可以（甚至当我们非常透彻地懂得语词“思想”是如何使用的）问，使用人的“思想”这个词的根据是什么。因为，尽管事实上这个语词只能应用于人，但我们应用它，确实还是因为它满足某些检验，而且我们也愿意把这一语词的应用扩大到确实满足这些检验的任何东西。那么，正如心理学家所问的“动物也思想吗？”这种问题并不是无意义的，并且，如果我们发现一些动物能够“思想”，那这也许是因为它也满足在我们说人“思想”时人所满足的那些检验。这就是说，我们说它“思想”并不是因为动物象作为一个标准或范例的人一样活动；而毋宁说，如果人们真是这样说的话，那他们（人和动物——译注）将是彼此相似的，因为他们满足同样的检验。

**没有纯粹的范例** 因此，在这种意义上，除了在我们用于描述人为的游戏的语言中，根本没有作为纯粹范例的语词。人们也许会争辩道，“为什么象棋中王一次只能走一步”这个问题完全无意义，而在这种意义上“标准米是多长？”这个问题，不是完全无意义的。维特根施坦指出：标准米不是长度中的一米，而是与被测物有关的长度中的一米，即：与“在根据米制规则来测量这样的语言游戏中它的特殊任务”有关。除此之外，它只能被当作一块白金，“米”本身在所有的测量系统“之外”确实有一个长度。当然这并不是说，它有一个无论是在何种意义上的“绝对”长度；或不可测量的长度；而只是说，无限多个测量系统可应用于它本身，并且因此它不以任何测量系统来定义，这是因为在巴黎的那块白金如果它在米制中能够起一个标准或范例的作用，那它就是一个“长度”。对于“思想”这样的词也是如此；它们完全不能以它们在语言游戏中所起的作用来定义，或换句话说，它们不是“语法的虚构”。“人思想吗？”这个问题确实是有意义的；它是一个真正的问题。

**小结** 概括一下维特根施坦的哲学治疗思想，我们也许可以这样说：根据他的思想，哲学的困难与困惑的产生是由于表达式本身特有的语言作用的

混乱。这些困难与困惑是由于在语言游戏中寻找关于语言游戏本身问题的答案而产生的。也正是因为这一点使得哲学困难和难题看起来象是关于某种真实事物的，仿佛它们表达了一个真正的疑问，或仿佛我们正在寻求解决这种疑问的真正的答案；好象这些问题和答案与科学的问题和答案一样。但是它们是通过我们所回忆起的它们在恰当地运用它们的语言游戏中的用法或作用来解决或消除的。当我们知道那个问题实际上是关于语言游戏的“规则”的时候，我们也就明白了，它严格说来是无意义或不可问的。我们不回答这种问题；我们只是显示这种问题并没有产生。

奥古斯丁在《忏悔录》中说：“那么时间究竟是什么？没有人问我我倒清楚，我想说明，便茫然不解了。”这当然不能说成是一个关于自然科学的问题，（例如：“氢的特殊引力是什么？”）我们应牢记那些我们知其然而不知其所以然的东西。（它明显就是那些由于某种原因使我们很难记住的东西。）我们感到就好象我们必须识破现象，我们的研究无论怎样不是以现象为目的，而是以现象的“可能性”为目的。我们要记住我们所作的关于现象的这种陈述。因此，奥古斯丁重申要牢记关于事件的持续期间，即事件的过去、现在或将来的那

些不同的陈述。（当然，这些都不是关于时间即过去，现在和将来的哲学陈述。）

对维特根施坦来说，哲学是纯粹的方法，是一种“治疗”，它并不被当作是一更好的理论，也没有为语词的使用制定规则。所以他认为，就象当化学从炼金术中脱胎出来时所发生的情况那样，一个新的方法被发现了。尽管在过去也出现过“杰出的哲学家”，但现在，“技术的哲学家的首次出现已成为可能。”并且，关于他自己的工作，他认为其结果的正确与否是无关紧要的，重要的是：“一个方法被找到了。”

但是，《哲学研究》本身又是什么呢？它不是关于意义和语言的哲学理论的发展吗？——它不也不仅谈论了维特根施坦的方法而且也实践了这一方法吗？

## 5. 关于正当性证明问题

那么，维特根施坦在《哲学研究》中的那些命题又是什么呢？维特根施坦认为它们是为“语言”这个词的使用所制定的规则。但这个词只能在全部语言游戏“之外”使用，因此，根据维特根施坦自

已的前提，这个词是无意义的。正如他在《哲学研究》中反复指出的：所有（包括《逻辑哲学论》作者本人的）揭示语言“本质”或“结构”的企图都是幻想。

**语言的本质** 正如维特根施坦自己所表述的：

> 这里，我们遇到了一个隐藏在全部思考背后的重大问题。因为有些人也许会反对我，认为：你是在回避问题！你虽然谈了各种各样的语言游戏，但没在任何地方谈到什么是语言游戏的本质，也就是语言的本质，即全部这些活动的共同性，以及使它们成为语言或语言的一部分的东西是什么。因此，你回避了使你感到最头疼的关于命题及语言的一般形式的研究。

维特根施坦在《哲学研究》中的许多论点都不是关于这个或那个特殊语言游戏的，而是关于一般的语言游戏，是关于“语言”这个词的使用。甚至在他研究诸如“知道”、“愿望”这样的语言游戏时，他研究的全部方法也受制于关于一般游戏的本质的假定——例如语言范例理论。那么对于《哲学研究》中的关于哲学的全部理论，维特根施坦又是如何证明其正当性的呢？他在这里，与在《逻辑哲学

论》中一样又处在进退维谷的境地。但这次，维特根施坦找到了一个不同于前者的摆脱办法，他将关于“什么是能说的”与“什么是不能说的”之间的区别以及关于“重要的胡说”的见解抛在一边。取而代之以这样的方法来证明自己的论点，即否定存在着象语言的“本质”或“一般的语言”这样的东西，但同时又坚持我们可以有意义地谈论“语言”，因为不同的语言都有他所谓的“家族相似”。所以他说：

> 我不是要在我们所称之为语言的那个东西中找出某种共同之处，我是说：这些现象并没有一个共同点，我们无法用一个词来代表它们——但是它们在许多不同的方面是相互联系着。就是由于这种关系，或这些关系，我们才把它们全称之为语言。

这些现象是如何不能有一个“共同点”，而仍“以许多不同的方式”联系着呢？维特根施坦没有说清楚。稍稍借助一下想象，人们或许可以在维特根施坦的思想中发现某些类似于经院哲学家那种类比理论的东西，也就是（维特根施坦这样认为）不同的语言游戏没有任何共同因子，也没有一种意义

上的相同，而只有类似。他的意思似乎是，不同语言游戏之间的联系如同 ABC、CDE、EFG、GHI 这样的系列的联系。但很难知道维特根施坦是如何免于作出关于语言“本质”假定的。根据维特根施坦自己的标准，无法用它们在语言游戏中所起的作用来解释的假定就是无意义的。

在某一方面，维特根施坦似乎意识到了他的观点的弱点。然而，他所提出的论据比真正的理由更具有威胁性。他回到了游戏的类比。认为语言不具有共同性，我们能够有意义地谈论这种语言，这看起来并不奇怪。他说：

> 请你仔细想想我们叫做“游戏”的活动。所谓游戏是指下棋、打扑克、赛球、奥林匹克运动会，等等。这一切活动的共同性是什么呢？请不要说：“这些活动一定有什么共同性，否则它们不会都叫做‘游戏’”，而要去仔细看看这一切活动究竟有没有任何共同性。因为，如果你去看这些活动，那你决看不出这一切活动有什么共同性，而只能看出它们的相似关系，而且还是一整套的相似和关系。重说一遍：请不要想，而要看！……而这一考

> 察的结果是：我们在这些游戏中间看到了一张部分相似和一点相似的错综复杂的网，即有时大体相似，有时细节相似的错综复杂的网。为说明这些相似的特点，我所能想到的最好说法莫过于“家族相似”一词；因为一个家族成员之间有各种相象之处，如骨骼、相貌、眼珠颜色、走路的姿态、性情，等等，这些相象之处同样都有部分相象和一点相象。所以我说：“游戏”形成一个家族。

**异议** 对于这种家族相似性，我们对它的评论有两点。首先，给出一个关于游戏的定义是困难的，它必须圆满地说明所有游戏都具有的那种共同性。但是，给出一个关于任何非自然事物的定义是困难的。例如，什么是全部桌子或全部椅子所具有的那种共同性？我们不得不作出许多限制，这样就使得任何下定义的企图归于失败。这就是为什么为了适应日常交流的实际需要，我们对这类东西：如“那个有四条腿的东西”，“你所坐着的那个东西”等作了或多或少是暧昧的定义的原因。

但是，这就是我们试图定义全部语言游戏的共同性质时摆在我们面前的困难吗？正如维特根施坦

所承认的那样，语言学家所感兴趣的定义语言的方法，我们并不感兴趣。我们所感兴趣的是使全部语言游戏都有意义的对逻辑的必然条件的定义，我们能够并且一定能够用这样一种方法来定义什么是语言游戏的共同点。

第二，因为一个家族中的成员是以一种特殊的方式相互联系着的，我们笼统地谈论他们，或者如果有机会去谈，那我们也不能从他们的相似性中引伸出任何东西。例如，我们不能从因为墨菲家族中的所有成员都面带微笑这一事实推出所以这个家族的下一个婴儿也会面带微笑。我们只能记录其相似性，这是一个关于构成一个家族的个体的事实，而对于这些个体，家族本身不解释任何东西。再重复一遍，“家族相似”是这样一种相似，它不能为普遍概括或推论提供基础。因此，如果维特根施坦采取“家族相似”这种隐喻并把它应用于语言，他所能做的全部工作就是陈述不同语言之间的相似性，但他不能从这些相似性中概括出或推演出任何东西来。然而在其范例理论，或他关于在一个特殊语言游戏例如“合成物”“之外”使用语词是无意义的理论中，维特根施坦是既想作出一个概括又想作出某种推论。此外从一个更普遍的观点来看，正如一位评论者所指出，在这种假设中，即“有些哲学困

难是共同的，在哲学的‘即将倒塌的建筑’与日常语言的坚实基础之间存在着确定的界限，因此‘把语词从它们的形而上学的使用带回到日常使用是可能的’。”维特根施坦再次引进了关于本质的思想。

**哲学不是一种纯粹的治疗** 如果这些批评是恰当的，那么维特根施坦的作为纯粹“治疗”的哲学理论就不可能被证明为正当的了。这一理论基于维特根施坦曾暗示过的一般的语言游戏不是无意义的这一假设，这意味着维特根施坦被迫承认对语言和意义的研究的可能性，这就超越了他所提倡的纯粹“描述的”分析。换句话说，他被迫承认对意义作一种恰当的哲学研究是可能的。更概括地说，这意味着不是所有的哲学命题都是无意义的，并且一定存在着真正的哲学问题和答案，它们确实“解释”或给出了某种“信息”。但要确切地搞清那种“怀疑”才是哲学问题的根源，哲学解释是如何“解释”的，则是另一回事，而且也是很困难的。

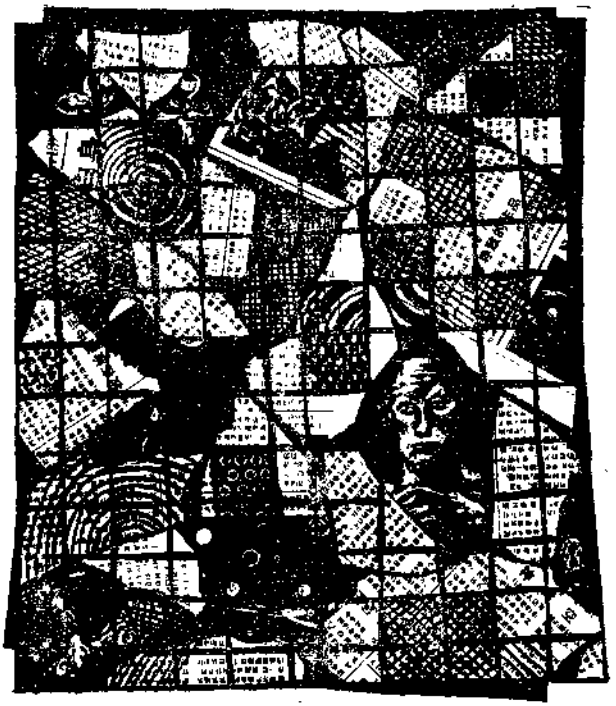
总而言之，关于维特根施坦，人们所能说的一切就是一系列哲学问题——尽管并不一定是全部——是由于对我们所使用的语言游戏的“逻辑”和“规则”的误解而产生的。但当我们将所讨论的语言游戏的规则重演一遍时，我们就会看到，这些问题都是伪问题，并且它们简明地通过显示它们是不能

够回答的问题来回答。或者，我们能说，许多真正的哲学问题由于错误的想象和不恰当地使用语言所导致的类比而搞混乱了，在我们能够妥当地处理真正的问题之前，运用维特根施坦所提倡的那种方法来克服这些混乱是非常必要的。总之，某些问题，某些难题——哲学的问题和难题——仍将存在，它们不会通过哲学的“治疗”而全部“清除”干净。这种治疗或分析的任务，正如维特根施坦所意识到的，无疑是维特根施坦哲学的核心部分，而且其工作较之以往的哲学家所意识到的，显得更加重要和必要。维特根施坦的最大的功绩就是他始终强调这一点，使我们又不能忽略它。但这并非是其哲学的全部。正如斯特劳逊所指出的，为了维护维特根施坦独特的哲学治疗理论，“我们应为一种已被清洗过的形而上学保留一块地盘，较之旧形而上学，它显得更温和，其主张也更少可争议性。”

**结论** 维特根施坦哲学总起来说，只是实证论的一种更精致的形式而已。并且，影响它的那些悖论也就是那些始终影响着使实证论得以实施的全部企图的悖论。这种干扰，由于他的追随者或者那些一直坚持认为在分析哲学的使命完结之后，实证论的某些形式作为残余势力们会发现是正确的那些人，将维特根施坦的许多思想具体化而加强了。人们必须

承认，维特根施坦思想的某些部分适合这样的解释。但是，正如我所始终坚持认为的那样，它并不是维特根施坦自己的主张和倾向，而是将他所希望避免或超越的东西哲学化的方法，因为他看到了它所产生的悖论。这也是他在《逻辑哲学论》和《哲学研究》中寻找纯粹的关于意义的逻辑标准的动机。只有这样解释，维特根施坦作为一个整体的哲学思想才能前后一致。

当然，这种哲学理论面临着严重的异议。但既使这样，维特根施坦仍是那种有错误且是极为重要的错误的哲学家。他不是那种人们可以一下子就作出赞同或反对意见的哲学家。因为，只要一接触他的哲学所提出的那些问题，人们就会发现他已完全改变了他自己的思想，从此之后，一切事物就会以一个崭新的面目出现在你的眼前。



伦理命题仅有情感意义

# 第四章

## 艾耶尔：

# 证实原则

## 生平与著作

艾尔弗雷德·朱尔斯·艾耶尔，生于1910年。他先在牛津大学后又到维也纳大学，在逻辑实证论的维也纳学派的两个最有影响的成员石里克和卡尔纳普的指导下学习哲学。从1932年到1935年，他在牛津大学任哲学讲师。1936年，他发表了著名的《语言、真理与逻辑》一书。从1946年起，艾耶尔被任命为伦敦大学的思想和逻辑哲学教授。

艾耶尔的主要著作如下：

《语言、真理与逻辑》1936年伦敦第一版，1946年伦敦第二版。

《经验知识的基础》1940年伦敦版。

《思想与意义》1947年伦敦版。

《哲学论文集》1945年伦敦版。

《知识问题》1956年伦敦版。

## 1. 导言：分析与逻辑实证论

到现在为止，我们对摩尔、罗素、特别是对维特根施坦的哲学思想的考察，已经显示出某种崭新的关于哲学本质的思想发展线索。它首先指出了哲学问题或“困惑”所产生的根源，然后指出解决或“消除”它们的办法，最后对这种分析的技术作了评判。它宣称，哲学问题是“无意义的”，并根据关于意义或意指的纯粹逻辑的标准来表明这点。这就是说，这种新技术宣称，无需借助任何哲学假定就可以消除哲学问题。它似乎还是一种中立的哲学。任何基于某种形而上学的或认识论原则之上对“分析”的正当性作评判的企图，都将违反它存在的理由。因为这种企图将会以产生与分析技术所要超越的那种哲学悖论与困惑的相同的结局而破产。

正是对于这种哲学中立性的要求构成了分析哲学的特创性。并且，正如我在讨论维特根施坦时所指出的那样，也正是这种要求，使得分析哲学与古典形式的经验主义，特别是与逻辑实证论的观点彻底决裂。与此同时，就象我们在维特根施坦那里所看到

的那样，实证论者的解释，使得分析哲学的思想带有某种模糊性。人们也许会说，逻辑实证论对分析哲学来说，特别是在三十年代，具有一种天生的诱惑。在维特根施坦后期思想的影响产生之前，分析哲学运动事实上受到了逻辑实证论的相当大的影响，并且它也如我所希望要表明的那样，背离了它自己的既定路线。逻辑实证论在当代英国哲学中的这一阶段，现在愈发清楚地表现出是对可称之为摩尔——罗素——维特根施坦的分析传统的中断，并且它对这种传统发展的影响几乎完全是不合时宜的。用现在分析哲学家的话来说，它倾向于"使摩尔、维特根施坦的哲学方法成为僵化的教条和口号。"汉普什尔说过：

> 在我看来，在这些口号中，摩尔（与维特根施坦）的工作的核心思想及其独创性都被丢弃了。这种被丢弃的隐含着的思想是：正因为哲学不是一种针对某一方面问题的科学，所以在哲学中我们所能做的只不过是仔细地揭示每一个困惑，还其本来面目，表明其无法归类的古怪性并更努力、清晰地区分它所包含的各种特性。

此外，逻辑实证论的影响不仅掩盖了分析哲学的真实本质，甚至对其主要的领导者来说也产生过这样的影响，而且正是由于这种由逻辑实证论者所造成的易使人误入歧途的原则与体系的影响，分析哲学运动才为英格兰之外的哲学界所知。因此，正象我们所看到的，分析哲学通常被认为好象是实证论或逻辑经验论的一种改良的形式，但这恰与分析哲学家自己的主张相抵触。

逻辑实证论在英国哲学中的影响很大程度上归因于艾耶尔和他在1936年首次出版的《语言、真理与逻辑》一书。很奇怪的是，那些正式的逻辑实证论者在人数上从来也没有在英国处于绝对统治地位。在三十年代维也纳学派解体之后，（这个学派最终是在1936年石里克死后解散的。）这一学派的大多数主要成员，如：纽拉特、卡尔纳普、菲格尔、普兰克到了美国的大学。在那里，他们继续在哲学上发挥着相当大的影响。唯有威斯曼与卡尔·波普尔两人来到了英国，而且他们的哲学影响也无法与他们在美国的同行们的影响相提并论。英国人艾耶尔，在牛津大学学习哲学之后，来到了维也纳，他花了许多时间与当时正处于顶峰时期的维也纳学派进行接触。石里克与卡尔纳普对他具有特殊的影响。在《语言、真理与逻辑》第一版的前言

中他说："那些我与其在观点上非常一致的哲学家们在莫里兹·石里克的领导下组成了维也纳学派，并通常被叫作逻辑实证论者。其中，我所要特别感谢的就是鲁道夫·卡尔纳普。"艾耶尔同样也认为：他的思想是"从伯特兰·罗素和维特根施坦的学说中引导出来的，而罗素和维特根施坦的那些学说则是贝克莱和大卫·休谟的经验论的合乎逻辑的产物。"并且在相当大的程度上，他从摩尔教授那里也受益非浅，尽管他坦白地说："我有理由认为，摩尔和他的追随者并不准备采取我所采取的这种彻底的现象论，而是采取了某种在性质上相当不同的哲学分析观点。"也许有人会认为，艾耶尔调和卡尔纳普、罗素、维特根施坦、贝克莱、休谟和摩尔的企图与其说是由于他的哲学理解，不如说更多地是出于他的侠义之心。

**《语言、真理与逻辑》** 在艾耶尔返回英国之后，他发表了《语言、真理与逻辑》一书。在该书中，维也纳学派的主要思想被翻译成英国经验论的语言，并被看成是由霍布斯、洛克、贝克莱、休谟、密尔等人为代表的历史上英国经验主义传统的发展与继续。

这本书的写作风格通俗，带有一种逻辑实证论者所特有的固执己见和傲慢的腔调，并且提出

了一个对于所有哲学疾病都永远有效的治疗方法，这部书在英国得到了极大的成功并产生了深远的影响。尽管现在也许没有一个当代英国专业哲学家会赞同艾耶尔的主要观点，但它们继续对普通人产生着很大的影响。另一方面，它也是对分析哲学运动的敌人的一个有力的打击。因此，《语言、真理与逻辑》的原则，通常被看作是分析哲学家所要达到的那种东西，即分析哲学在长时期内所力求达到的那种关于世界的观点，假定这种观点是前后一致的话。

因此，对当代英国哲学中的逻辑实证论的研究，可归结为对艾耶尔《语言、真理与逻辑》的研究，并且我在这里所考察的也正是该书中的那些原则。在1946年出版的第二版中，艾耶尔对他的一些观点作了修正，但他关于哲学分析的目的与任务的基本思想仍然没变：

> 自从《语言、真理与逻辑》第一版出版以来的十年当中，我已经逐渐看到，这本书所涉及到的那些问题并不是在一切方面都象它所披露的那样简单；但是，我仍然认为这本书所表达的观点基本上是正确的。

## 2. 证实原则

《语言、真理与逻辑》一书的全部学说都可看作是那个叫作证实原则理论的展开和推广。一方面它是关于“证实”的某种定义的合乎逻辑的推演；另一方面，它又试图避免由这一推演所导致的悖论与僵局。

**证实原则的历史** 在考察艾耶尔对这一原则的使用之前，我们最好还是简单地回顾一下逻辑实证论者提出与发展这一原则的历史。新物理学的科学研究方法以及它对牛顿经典物理学方法的批判给早期实证论者留下了特别深刻的印象。爱因斯坦的相对论表明，诸如同时性、运动、时空这些概念，如果是在“绝对的”意义上使用，即不是由一个特殊参照系所定义的，就是无意义的。爱因斯坦在他对牛顿的“绝对空间”与“绝对时间”的批判中清楚地表明，物理学的概念只有当人们能够指出可以证实它们的实验时，它们才有意义。并且在这种意义上，物理学概念可以由证实它们的物理学的操作与过程来定义。作为物理学家的马赫曾经这样说过，一个物体可定义为“一个相对的与时空观念相联系

的触觉和视觉的连续形式。”这种后来被布里奇曼称作“操作定义”的定义是具有独特意义的。布里奇曼还说过：“我们的根本主张是：不可测量的东西就是没有意义的。”从这一点就能很容易理解逻辑实证论者是怎样达到命题的意义即其证实这一原则以及这一定义是怎样与“操作定义”的方法相联系的。一些早期逻辑实证论者，如石里克，是在一种直接的经验观察的意义上解释“证实”的。因此，只有包含指称当下可观察对象的语词的命题（称作“记录句子”）才是严格地有意义的。然而这种对证实的定义意味着关于过去事件的命题以及关于未来的预言都是无意义的。而且，更严重的是，诸如科学规律及假说这样的全称命题也是同样无意义的。因此，必须在宽泛的意义上，或在艾耶尔所谓“弱的”意义上定义证实概念，从而达到一个陈述，如果任何经验观察会与确定它的真假相关，或者更一般地说，如果一个人能够说出可以证实的“东西是怎样的”，那该陈述就是“可证实的”，因而是有意义的。

**经验命题与分析命题** 对证实过于狭窄的定义还将逻辑和数学的规则作为无意义的排斥掉了。为了挽救它们，必须区分由实验操作所证实的经验命题与不指称任何事实但可由定义确定其为真的和有

意义的，自我证实的那些“先天的”或“分析的”命题。有了这些限定，我们现在就能评价艾耶尔所修正过的证实原则公式了：一个句子是确实有意义的，当且仅当它所表达的命题或是分析的，或是经验地可证实的。”这里，艾耶尔的“经验地可证实”是指一个句子可被某些经验观察所证实或否证。他说：

> 在每一种情况下，我们总是探问什么样的观察会引导我们用这样或那样的方式去回答那个问题；如果没有人能够发现这种观察，我们就必然得出结论：就我们自己而言，我们所考察的那个句子并不表达一个真正的命题，无论这个句子的语法形式多么强烈地暗示出它是一个真正的问题。

除非我们的对话者“使我们懂得他所要表达的那个命题是怎样被证实的，否则，他就没有传达给我们任何东西。”

显然，在这种方法论原则与维特根施坦的同语反复理论之间存在着一种明显的相似性。正如我们已看到的那样，对维特根施坦来说，只要我们能够指出使命题为真或为假的“那个东西是怎样的”，

那么这个命题就是有意义的。那种我们仅能看作为真而不能为假的命题就是同语反复。但是，对维特根施坦来说，这是关于可证实性的一个纯形式的标准，而对艾耶尔来说，它就完全不同了。“可证实的”对于他是指“可经验地证实的”，“那个东西是怎样的”是指“什么样的观察会使得我们回答这个问题”。

使一个命题可经验地证实的东西是什么，哪种命题是可经验地证实的，这并不很难理解。难理解的是使得一个命题成为“分析的”以及一个分析命题是怎样成为有意义的。“分析命题”在艾耶尔那里是指这样一个命题：①由定义而为真——“仅仅是由于它的构成符号的意义而为真”；②不是以经验为基础而是“先天的”；③它的确定性与必然性是同语反复的确定性与必然性；④它之所以有意义仅在于为它规定了某一语词的语言用法，即它的意义是语言上的或文字上的。因此，在艾耶尔的词汇表中，“分析的”、“由定义而为真的”、“先天的”、“同语反复的”、“语言上的”与“文字上的”这些术语都是同义词。但是，哪种命题是“分析的”呢？表达逻辑规则的命题与数学命题是其中最重要的两种（尽管任何一种命题都可以分析地构成）。这些命题表面上表达了事物的一种必然状

态，某些事实间的一种必然性联系，但实际上，它们只是表达了一种语词的定义或“记录了我们以某种方式使用符号的决定”。

> 我们关于在任何时候都没有任何观察可以驳倒命题7+5=12的这一知识，只是依据符号“7+5”与“12”是同义的，正如我们知道一个oculist（眼科医生）是一个eye-doctor(眼科医生)，是依据符号“eye-doctor”与“oculist”同义的一样。并且这一解释也同样适用于任何其他的先天真理。

**批评** 现在，人们也许会同意艾耶尔的看法，先天的或逻辑的必然真理必然依赖于语言的定义。因此，象命题“没有任何事物同时既是纯蓝的又是纯黄的”依赖于这样一个语言定义：“说X是某一时刻既是‘纯蓝的’又是‘纯黄的’是无意义的”。人们甚至会说，我们能够向自己表达并且向别人“证明”没有任何事物同时既是纯蓝的又是纯黄的这一事物状况的唯一途径取决于上面所提到的那个语言的定义。因为显然我们不需要通过观察事实是如何的来表明“没有任何事物同时既是纯蓝的又是纯黄的”这一命题是真的。但是这并不能导致这样

的结论，即那个命题与语言的定义是同一的，因而，逻辑必然命题统统都可无保留地还原为语言的定义。让我们考虑一下下面这样一个典型的语词定义："这个人叫'汤姆'"。这种定义完全是任意的，并且下面的这种转换也令人难以置信，即"没有任何东西既是纯蓝的又是纯黄的"可转换成这样一种语词定义"我在使用'纯蓝的'这一表达式时，从不将它与'纯黄的'这一表达式联用"，就如同我用"汤姆"这个名字指称这个人而不是那个人一样。或者我们再考虑一下另一种形式的语词定义："这个对象叫作'马'"，这里存在着一个日常用法的所指。这样，"这个对象叫作'马'"与"这个对象在英语里称作'horse'（马）"是相等的。这种定义并不象我们刚才所举的其他例子那样是完全任意的，因为对于它确实具有某种有条件的必然性。所以，人们也许说："如果你希望象大多数讲英语的人那样正确地讲英语，那你就必须用语词'马'指称这种对象"。人们也许还会说："在英语中，说这个对象不是'马'是无意义的。"但在我前面所举的那个"没有任何东西同时既是纯蓝的又是纯黄的，"例子中，很明显，它并不是在定义某种特殊语言中表达式的使用的，因为它可以转换成任何一种语言。如果它是一个语言的定义，

那它就与所有其它语言的定义根本不同，因为它是在定义在所有的语言、所有可能的语言中的某些语词的使用。因此，说它完全是一个语言的定义是没有意义的。

**必然命题并非语言的定义** 这个题目换句话就是：我们前面提到的那两个语词定义显然是一种非必然命题，这种非必然命题依据于以某种方式应用某一符号这样一个武断的决定。因此，如艾耶尔所认为的那样：一个逻辑必然命题只表达一个语言定义，那它必须表达一个关于语言符号应用的非必然命题。艾耶尔本人承认这一点。他说：

> 没有任何东西能够同时在同一部分具有不同的颜色……这表明了我们这样一种规定，即将一个在性质上与邻近的颜色区域不同的颜色区域称作一个给定事物的不同部分。换句话说，我只是要求应对某种语言用法的内涵予以注意。

这就是说，一个逻辑上的必然命题实际上是一个描述一种任意的语言用法的非必然的或偶然的命题。当艾耶尔讲下面这段话时，他强调语言的命题是完全任意的：

> 为什么我们不应改变我们的定义，从而使句子“一个事物不能同时在两个地方”变成是对一个自相矛盾的命题的表述，而不是对一个必然真理的表述呢？对此，并不存在逻辑上的理由。

那些必然命题实际上是伪装的偶然命题，这看来十分矛盾，但是当我们深入到这样的命题所要“记录”或描述的那种语言的“决定”的本质之后，就会发现，这种悖论是根深蒂固的。艾耶尔认为，这些必然命题与普通字典中关于特殊语言的定义十分类似，这种定义描述这种特殊语言的使用者对使用某些符号已达成默契的那种方法，并且也这样规定这种有条件的语言规则，“如果你希望自己象大多数英语使用者那样说英语，那你就必须根据如此这般的方法使用如此这般的符号”。

但是，正如我们所看到的，如果这种我们一直在关心的必然命题真是语言的命题，那它们就一定涉及到在所有可能的语言中的语言的用法，因此它们也就不是关于任何一种特殊语言的实际的语言学上的使用的描述了。这些命题所规定的语言规则是这样的：“如果你要说话或要传达某种事情，那你就必须是根据如此这般的方法使用一些如此这般的

符号”。显然，这不是一种在日常意义上的纯粹的语言规则，一种由某种特殊语言所任意决定的关于语词使用的规则。因此，如果我们仍坚持称它们为语言规则的话，那我们就仍得通过声明它们是非任意的或必然的语言规则来限制我们的这一断言。但是，必然性是不能用语言规则来定义的。

## 3. 消除形而上学

我们已经看到，证实原则所表明的是，仅当命题是可经验地证实或它们表达了一个语言定义时，它们才是有意义的。从这一原则能够导出什么样的结论呢？它又包括什么样的关于哲学本质与目的的概念呢？一个首要且是极重要的结论是：它包括了艾耶尔所谓的“消除形而上学”。形而上学命题——关于实体、存在、或关于理性所揭示的世界的实在性与非实在性，或关于实体的一与多，或关于我们知识的对象，或关于灵魂的不朽以及上帝的存在等命题——既不是分析的，因为它们声称它们对实在的本质是有意见的；也不是可经验地证实的，因为，没有任何一种可能的事态与它们的真或假相联系。然而，所有有意义的命题都或是分析的，或是

可经验地证实的。所以，形而上学命题是无意义的。

**哲学完全是批判的** 由此可以得出结论：我们应该有一种“没有形而上学的哲学”，即哲学不再是阐述关于实在的系统看法和关于实在的知识。哲学不是科学的科学。哲学的任务也不再是对科学“假说”的正当性的证明，它完全没有经验科学所具有的那种意义上的实证任务。“哲学的功能完全是批判的。”

这一批判任务首要的与最基本的部分是揭示并消除寄生在我们日常生活中，特别是我们的科学思维中的形而上学的混乱。做这种工作主要是提出质问：对于确定我们所讨论的命题的真假，是否有可信赖的经验证据与之相关。如果没有，那么该命题就是形而上学命题。但是它还不能因此立即就被当作无意义的命题而消除，因为，它也许是一种隐蔽的、分析的或逻辑的命题。因此，认为在实在论-唯心论的问题被当作“虚构的”而消除之后，依然可以把它当作是“一个关于对存在命题进行分析的争论，并且，也可作为一个可以得到确切解决的逻辑问题……唯心论者与实在论者之间所争论的问题，当它象通常那样被给予一种形而上学的解释时，就变成虚构的了。”这些逻辑问题如何解决

呢？它们是根据我们所使用的语言的语法结构来解决的。艾耶尔继承了罗素关于这些问题产生于把语言的语法规则误解为逻辑必然性的看法。例如，由于“恰好在我们日常英语中……是用主——谓式来描述事物，所以我们倾向于假设：在事物本身与它的可感性之间给以逻辑区分是很有必要的。”因此，情形似乎就是，用这种方式来解决逻辑问题以及由逻辑问题而引起的形而上学问题，就是某种对我们所使用的语言的结构的分析。艾耶尔认为，这种分析工作很重要，也很容易去做，并且一旦做了便一劳永逸了。他说：

> 当对我们日常语言的分析在防止或揭示某些形而上学方面是一种有效的方法时，形而上学所代表的那些难题就不象它们长期不能解决那样极为困难和复杂了。

**语言立法** 正如我们所看到的，对维特根施坦来说，作为“治疗术”的哲学，其本质在于语言分析。但对艾耶尔来说，显然，分析对于语言立法这一更重要的工作而言，只是一种准备。哲学不仅要显示出日常语言与科学语言的模糊性，而且更重要的是要改造这些语言，用给出“操作定义”或“使用定义”的方法来改造它们。艾耶尔解释道：

> 我们从用法上给一个符号下定义，不是通过说出这个符号是与某个其他符号同义的，而是通过表明这个符号有意义地出现于其中的那些句子，如何能够转换成另一些等值的句子，这些等值的句子不包括被定义者本身，也不包括它的任何同义语。

例如，罗素的摹状词理论指示了这样一种方法，用这种方法，所有象“那个如此这般的”这种形式的短语都可被定义，从而使它们不再是逻辑上模糊的。如“圆的正方形不可能存在”就可转换成“没有一件东西既是方的又是圆的”，这样就防止关于并不存在的圆的正方形的存在这种似是而非的问题的产生。艾耶尔说：

> 哲学定义的目的在于消除由于我们对语言中某些类型的句子的不完全了解所引起的那些混淆。在我们的语言中，这种要求并不能通过给任何符号提供同义词而满足，这或者是因为没有同义词，或者是由于可采用的那些同义词与引起混淆的那个符号同样地不清楚。

因此，对艾耶尔来说，这种我们称之为语言立法或改造的工作就是哲学的主要任务。也许碰巧这些语言处方是与“某种被某一人群所实际遵守的约定”相吻合的。但他又说：

> 认为这种吻合的存在总是那些定义所实际断定的东西的一部分是错误的。因此，如果我想要反驳一个哲学上的论敌，那我不会对人们的语言习惯进行争辩，我会努力证明他的定义中包含有矛盾。

前面我们所考虑的这种逻辑上的必然命题——也就是说那些对任何人都是自明的命题——既使确实是与实际语言约定相一致的，然而哲学家所关心的那些必然命题也不是描述性的而是规定性的。对维特根施坦来说，改造日常语言以及教导我们如何“正确地”使用语言（尽管我们事先不知道如何正确地使用语言）并不是哲学的任务。但对艾耶尔来说，同样对罗素以及一般的逻辑实证论者来说，哲学的任务就是对日常语言的改造。“哲学家总是关心人口语言这种说法是有一定根据的。因为我们在语词的实际用法中所遵循的那些约定并不系统、精确。”在《语言、真理与逻辑》第二版中，艾耶尔对他关于哲学的语言立法功能的看法作了修改。他

承认，纯粹的语言分析工作，例如摩尔对“存在”的分析，比他先前认为的更为重要。同时，他又不放弃原先那种对于语言立法的根本重要性的观点。

**哲学，科学的婢女** 但是，对艾耶尔来说，哲学不仅仅是要改造我们的日常语言，事实上，它最重要的工作是对科学概念的批判与澄清。在这种意义上，哲学提供了科学地观察世界的方法。在维特根施坦那里，分析具有清除混乱，使我们可以看清事实的本来面目的功能，但在他看来，我们不能先天地知道事实是什么。与此相反，对艾耶尔来说，哲学分析的目的则是把我们引向一种实证论者关于世界的观点；即为实证论服务的逻辑。所以他说：

> 那个发现我们的日常语言已得到充分分析的哲学所面对的任务是澄清当代科学的概念……哲学必须发展成为“关于科学的逻辑”。关于科学的逻辑“是指一种阐明假说之间的逻辑关系，定义假说中的符号的活动。”（因此）在这种意义上，一位哲学家如果想为人类知识的增长作出实质性的贡献的话，那他就有必要成为一名科学家。

在最近的一篇论文中，艾耶尔在批评了分析哲

学家“把他们的哲学技术应用于或多或少是些琐碎的问题上”之后指出，分析“只有在哲学与科学的结合中才能找到其生计”。这种关于哲学分析对于科学的附属关系的思想，与罗素的观点有些联系，但与摩尔，特别是与维特根施坦的分析则完全不相干。他们并没有作出分析本身会显现出实证论者关于世界的观点是真的这种保证。正是这一点构成了这两种哲学观点之间的基本区别。

## 4. 伦理学情感论

我们已经讨论了艾耶尔是如何用证实原则来“消除”形而上学的。然而这一原则初看起来似乎过于有效，因为它不仅消除了形而上学而且也威胁到了伦理学的存在。也许，常识不太关心形而上学的消失，但对伦理学的消失却又是另一回事情了。如果证实原则真的会导致伦理学命题是无意义的结论的话，那这一原则就必定是有毛病的。如果这个原则是有效的，那么伦理学命题就是无意义的。因为它们显现出自身既是综合的或关于“事实的”，同时又是必然的；此外它们当然也是规范性的或非陈述性的，因为它们并不描述情况是什么而是规定

情况应该是什么。乍看起来，伦理学命题的存在，似乎如艾耶尔所承认的，代表着“一种我们的彻底经验论思想所无法克服的诘难”，并且正是为了针对这种诘难，艾耶尔才提出了他的“伦理学的情感理论”。他声称这个理论既与他的彻底经验论观点和证实原则的苛刻要求相一致，又能对伦理学命题的特点作出解释。

**绝对论者** 这种“绝对论”伦理观的倡导者始终认为，伦理命题在某种意义上是描述的，因而是有真假可言的。艾耶尔也是这样认为的。当然，绝对论者也承认，伦理命题所描述的事态与通常命题所描述的事态很不相同，但他们仍然坚持存在着可描述的道德的或伦理的事态。“善”、“正义”和其他伦理学术语都代表着某种属性。这种属性虽确实与别的属性不一样，但仍是某种属性。尽管与别种事实不一样，但“价值”在某种意义上仍是事实。这些属性或事实是“在认识论上”可被认识的，当然不象我们对其他事实的认识，而是以某种特别的方式通过某种“洞见”或“直觉”而被认识的。

**主观论者** 主观论者几乎也有同样的看法，他们将伦理命题还原为描述心理学命题，例如将“我应当做X”还原为“我想要做X”。艾耶尔宣称：

> 我们拒绝功利主义和主观论……对我们现行的伦理概念所做的分析。用我们自己的话来说，我们的论点只是，那些包含规范的伦理学符号的句子并不等值于那些表达心理学命题的句子或者任何种类的经验命题的句子。

如果我们假定，伦理命题在通常意义上是描述的，那我们就无法解释它们规范性的特点。因此，艾耶尔接受了摩尔的观点。然而，假使我们假定它们在某种特定意义上是描述的，例如象摩尔所做的那样，就将把我们置于直觉主义的困境中，而《伦理学原理》表明，直觉主义说明不了任何事情。

**一个可供选择的看法** 因此有必要去寻找某个“第三种理论”，并且这种理论的基础严格地奠定在对绝对论者和主观论者看法的否定之上，即奠定在认为伦理命题是描述的这种看法的否定之上。摩尔曾说过：

> 如果否定了“善”是表示某种单纯而又难以定义的东西这样一种观点，那只有两种二者取一的选择是可能的：或者它是一种复合体，即一种给定的整体，对它的

> 正确分析可以存在不同意见；或者它根本就不意味着任何东西，并且也不存在伦理学这样的学科。

显然，后一种选择是摩尔作为归谬方法而提出的，但正是他的这种进退维谷的处境被艾耶尔紧紧抓住并反过来作为艾耶尔自己的一种优势。对艾耶尔来说，“善”这个词并不描述任何东西，不指称任何事态，只不过是表达或表明一种“态度”。伦理命题没有描述的意义而仅有情感的意义。“价值不是对某种非常特殊的东西的描述，它根本不是一种描述。”因此，情感论的伦理学实质上是认为，伦理命题表这说话者的态度并因而易于激发起听话者的相似的态度。当然，这种态度是关于某物、某种事态的——并不存在这样一种作为纯态度的东西——在这个意义上，伦理命题具有一个关于事实的内容。但是，使伦理命题成为伦理命题的是这样一种事实，即它们表达了关于事实的态度，而不是由于它们具有任何特别的关于事实的内容：

> 一个伦理符号出现在一个命题中并未给该命题的关于事实的内容增加任何东西。因此，如果我对某人说：“你偷那笔钱的行为是错的”，比起我只说：“你偷

了那笔钱，”并没有陈述更多的东西。进而说，这个陈述是错的，我并没有对它做进一步的陈述。我只是在表明我对那种行为在道德上是不赞成的。这就如同我用一种特别憎恶的声调说：“你偷了那笔钱”，或者如同我加上一些特别的惊叹号写出这个句子。那个声调或那些惊叹号对那个句子的字面意义没有增加任何东西。它仅是用来表明说这句话时伴随着说话者的一定情感。现在如果我将我上面的看法做一个概括，说：“偷钱是错误的”，那我只说出一个没有事实意义的句子，即没有表达出任何能够真或假的意义。这如同我写出“偷钱!!”在这里，通过一种适当的约定，惊叹号的形状和重复使用都表明，它所表达出来的那种情感就是在道义上对那种行为的反对。

**伦理分歧** 通常对所有的伦理学主观论的古典形式的批评意见是，如果这些理论是真的，那伦理学分歧就成为不可能的了。然而我们确实在什么东西是对的和什么东西是错的这个问题上有分歧，并且每一方都想寻求一些正面的或反面的理由来说服

对方，这些似乎都是显而易见的。例如，如果“X是善的”这个句子完全等值于“我喜欢X”这个句子，那么在X善这个问题上就不可能有任何分歧意见了。唯一要讨论的事情也只是事实上我是否喜欢X。然而一旦问题这样被解决了，那么“分歧”也就变成双方相互宣布各自所喜欢和所不喜欢的东西这样一种形式了。艾耶尔声称，情感论的伦理学可以避开这种责难，因为既然伦理命题包含对于客观事态的指称，这些命题就必定允许有分歧存在，但分歧仅是关于事实的，而不是关于被表达出来的对这些事实的态度的。在这个意义上，确实不存在那种具有伦理分歧意见资格的伦理分歧了。艾耶尔宣称：

> 我们认为人们从未真正地争论过价值问价问题……我们确实是在进行着一种争论，这种争论通常被看作是关于价值问题的争论。但我们发现，在所有这类情形中，争论并不是真正关于价值问题而是关于事实问题的。

例如，A和B也许会对“偷盗是错误的”这个命题发生分歧，因此认为他们自己是在进行一种伦理争论。但是当他们认真地检查了他们双方所讲的

"偷盗"一词的含义，以及他们叫做"偷盗"的那种实际上的具体行为之后，他们的意见也许就会一致了。艾耶尔接着又说：

> 我们所力图表明的是，他（我们的论敌）对于关于那个情况的事实的了解有错误……我们做出这些论证，所期待的只是使我们的论敌同意我们关于经验事实本性的看法，使他采取与我们相同的对待经验事实的道德态度。当我们与之争论的人们普遍接受了与我们自己相同的道德教育并且是以同样的社会秩序生活时，那我们的期望通常就会被认为是正当的。但是，如果我们的论敌恰好经历了一种与我们自己不同的道德"条件制约"的过程，以致于甚至当他承认了全部事实时，他仍然与我们在讨论中的道德价值上有分歧，那么我们就放弃用论证来说服他的企图……这只是因为，当我们处理与事实问题有别的纯粹价值问题时，论证无效，最后只得求助于漫骂。

因此结论就是：

> 没有一种方法能够确定伦理系统的合法性，并且去问这样的系统是否真实也确实是没有意义的。在这方面人们所能合法地探究的是：什么是一个给定的人或一群给定的人的道德习惯，以及使他们恰好具有这些习惯和情感的原因是什么？这种探究属于现存的社会科学的范围之内。因此看起来，作为知识的一个分支，伦理学只是心理学和社会学的一部分。

**伦理态度不能被证明为是正当的** 因此，根本就不存在任何关于做为态度的态度的分歧，并且对于采取某种态度而非别种态度也不存在任何赞同或反对的"理由"。在这种意义上，态度是绝对的。那种认为我们有责任或义务采取某种态度而非别种态度，甚至关于某种态度是"好的"的说法统统都是无意义的。正如艾耶尔在他后来的一篇论文中所说：

> 除了观察事实，更加认真地观察它们，观察到更多的事实，然后再做出一种道德上的决定之外，没有任何别的办法。因此，问人们所采取的那个态度是否正确。相当于问人们是否准备采取这种态

度。对它的正确性没有任何保证，因为没有任何东西可视为一种保证。

**批评** 面对这种结论，人们也许很想知道，情感论是否并不导致一种道德上的彻底虚无主义。因为，如果对采取某种态度而非别种态度根本提不出任何理由，那么依据于态度的道德操行就必定是完全非理性的，完全任意的嗜好了。这一理论的主要弱点在于它是一种诡辩，因为它并未向我们提供区别道德态度与其它态度的标准。艾耶尔时常讲，一种态度仿佛是一种感情状态，并且仿佛存在着一种特殊的道德情感。例如，他把“道德情操”、以及一种“特殊种类的道德谴责”看成是道德判断中“所表达的情感”。但是，如果存在一种道德情感，或者一种赞扬的情感的话，那它肯定是一种与其它种类的情感如恐惧、热望等完全不同的情感。因为，对于后一种情感我们始终可以问：它们是否是“好的”，亦即它们是否值得具有，甚至我们是否应该具有它们。显然，道德情感不可能只通过内心反省而被认识。因此下述情形也是一种明显的事实：对于某些作为，当我们在感情上倾向于去做，并且当我们以一种赞赏的态度去做时，我们通常也是要谴责它们的。

**小结** 总而言之，艾耶尔宣称已将伦理命题还原为关于态度的表达式。然而，如我们所看到的，他因此又遇到为区分道德态度与其他态度提供标准的问题。正如一个批评者所说：

> 困难仍在于对道德情感的定义或刻划。因为，既然我们具有与非道德情感一样的非道德态度，那就必定要有某种能够区分道德态度与非道德态度的标准。但是对于怎样才能提供出这样一种标准却完全不清楚。因为，如果这种论证不是一种循环论证，那么也就不能企图用任何道德术语来区分道德态度了。

正如我前面所评论的，对伦理学命题阐释的困难通常是任何一种形式的经验论和实证论的致命弱点。人们也许会想到，情感论的伦理学所导致的悖论足以显示出《语言、真理与逻辑》一书的根本缺陷。并且在实际情况中，情感论的难以置信的说法已使得一大批分析哲学家怀疑艾耶尔实证论式的关于哲学分析的思想，说到底也就是，如果这就是证实原则所导致的结论的话，那么，证实原则也就成了大错特错的了。

## 5. 对分析的正当性的证明

艾耶尔的意义标准，以及由此而来的哲学分析观点是建立在证实原则之上的。我们现在应更深入地考察一下这一原则的逻辑地位，以便看清艾耶尔是如何为其哲学观点的正当性作证明的。

**证实原则是一个逻辑原则** 艾耶尔假设：证实原则是一个纯粹的逻辑原则，它不以任何形而上学假设，如唯一的事实是经验事实，或任何认识论假设，如我们的全部知识都可还原为关于感觉材料的知识为前提。他认为，对康德来说，形而上学的不可能性是一个“事实问题”而不是一个“逻辑问题”。康德断定：“不是在想象上我们的心灵不可能具有洞察现象世界背后的能力，而是我们的心灵在事实上是不具有这样一种能力的”。姑且不论人们对康德的这一解释有什么样的看法，让我们先来看看艾耶尔是如何考虑的。他说：“超越可能的感觉经验界限的企图的失败，不能从关于人类心灵实际结构的心理学假设中，而只能从规定语言的语词意义的规则中推演出来。”他还认为：“分析方法的有效性不依赖于任何经验论的，以及任何形而上

学的关于事物本质的命题。”进一步也就是说，艾耶尔与休谟、马赫这样的旧经验论者的区别在于艾耶尔的理论不包含任何一种心理学或形而上学原子论。因此，证实原则只是从关于“我们语言的逻辑”的考虑中得出的，即符合语言规则就有意义，踰越了这些规则就无意义。

同时，艾耶尔还认为，从这种纯逻辑的分析中，人们可以得出这样一个本体论的结论——唯一的事实是经验事实。与此相应的认识论结论就是：我们全部知识可以还原为感觉材料，并且以贝克莱、休谟式的“彻底现象论”而告终。

**异议**

我们已经考察了许多东西，它们足以使我们对艾耶尔所谓证实原则实际上在哲学中是中立的说法引起怀疑。然而，即使我们接受了他的这一说法，我们也仍然难以理解在他所给定的哲学前提下这一原则实际上是怎样被证明是正当的。如果这一证明工作不是基于形而上学或认识论的事实的话，那它一定是基于关于语言结构的事实。但是，正如艾耶尔煞费苦心所强调的，这些事实纯粹是偶然的，并且以它们为基础的“规则”也是完全有条件的。他说：“我们应使用与我实际上所使用的完全不同的语言约定，这一点是完全可以想象的”。他还

说，表达这些语言规则的逻辑法则是普遍地真和必然的，“因为我们从来就是这样规定它们的。其理由在于我们不可能取消它们而不发生自相矛盾、而不违反那些制约我们的语言用法规则，使得我们的说法成为荒谬可笑的。换句话说，逻辑真理……是分析命题或同语反复。”

然后接下来的结论必须是这样：证实原则只是陈述了一个偶然的（关于语词“意义”或“无意义”的使用的）语言规则，并且它自身也是分析的或同语反复的。但是，很清楚，它并没有陈述一个共同的语言用法规则，一种关于大多数讲英语的人使用语词“有意义”或“无意义”时的方法的描述。所以它必定仅是一个关于一种私人语言用法的陈述，仅是一个关于如何使用语词“意义”的私人决定的记录，这种私人决定是以这种方式进行的，即该语词不得用于形而上学陈述。当然，这也等于在说形而上学陈述是无意义的，因为语词“意义”是以形而上学陈述不可能具有意义这种方式定义的。如果真是如此的话，很清楚，证实原则就没有真正的指导力量，也没有任何“消除”形而上学的或其他种类命题的力量。正如拉扎诺维奇教授在他对证实原则所做的尖刻批判中所指出的：

> 他的（艾耶尔的）“证明”最终表现为既是对于语词“无意义”的新用法的解释，又是对这种用法的正当性的证明。这种证明，因为它是以证明的形式陈述的，所以它使人明显地感到是在偷运他自己以及别人的东西。因此，他的“结论”最终只是一种语言革新：它向我们推荐关于语词“无意义”的实证论的用法，根据这种用法，“无意义的陈述句”是指那种既不表达“先天的”也不表达经验的命题的“陈述句”。

在《语言、真理与逻辑》第二版中，艾耶尔似乎已意识到了这种由证实原则所导致的悖论，并且他承认他对“意义”的定义“也许是有偏见的”。甚至“任何人都可自由地争取一种不同的意义标准以便做出一种可供选择的定义”。但是同时他又想两方面兼有，因为他仍坚持认为证实原则表达了“一个关于语词‘意义’的恰当的用法”；他的语词定义“并不是完全任意的”。不过，他无权认为他的定义是“恰当的”或“不是完全任意的”。他所说的只是他是以意义不得用于形而上学命题这种方式来定义语词“意义”的。

**证实原则的价值** 如果证实原则是十分有价值的，那么正如威斯登教授所指出，这也是就“我们实际上是怎样根据陈述被证实的方法来对这些陈述进行分类”这点引起注意而言的，并且在这个意义上，它可以被解释为等值于“每一种陈述都有自己的证实”。在这种形式中，它的意思非常象经院哲学家所说的充足理由原则，即一个命题要想有意义，它就必须有适合于它的根据；一个经验陈述要想有意义，它必须有经验根据；一个逻辑陈述要想有意义，它就必须有逻辑根据；一个形而上学陈述要想有意义，它就必须有形而上学的根据。要是这样看的话，证实原则就不是没用的了。但正如威斯登所认为，“不幸的并不是证实原则本身如何，而是它根本不可能消除形而上学或其它任何东西。”

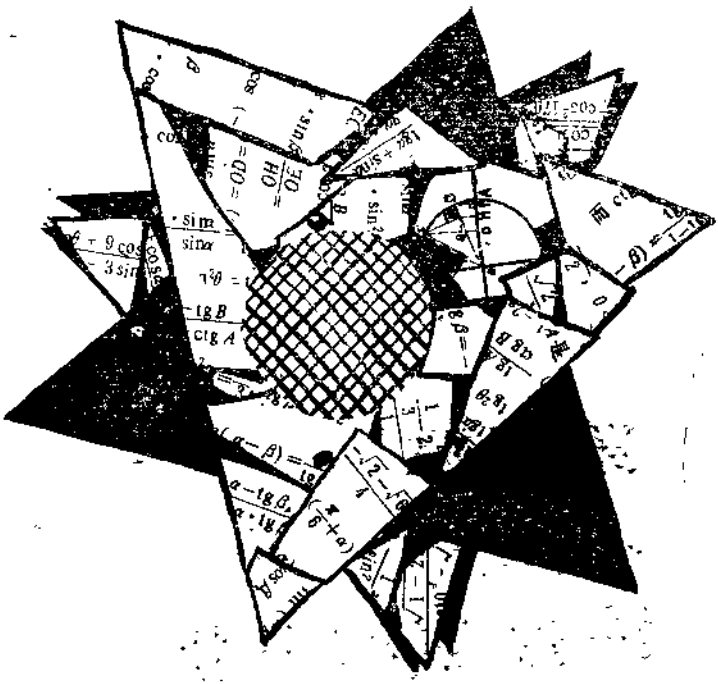
因此，证实原则或者是一个私人的语言定义，从它那里不能得到任何普遍必然的“意义”标准，或者是一个逻辑上自明的真理，从它那里同样也不能得出一种特定的意义标准以确定何种命题是有意义的，何种命题是无意义的。在这两种情况中，证实原则都不能证明实证论者对世界的看法的真理性。可是，艾耶尔又确实是这样使用证实原则的，这表明他暗地里在证实原则中引进了附加的逻辑假定。

## 6. 结论：《语言、真理与逻辑》一书的历史意义

尽管《语言、真理与逻辑》一书中的那种过份夸大的理论产生了非常广泛的哲学影响，但是它所导致的悖论已经表明逻辑实证论的观点在基础上是很薄弱的。从分析运动的历史来看，证实原则的失败对后来的分析哲学家们来说是个很重要的教训。首先，它使这一点变得很清楚，即分析既不假设也不必然地导致一种经验论的或实证论的关于世界的看法。其次，它彻底表明，任何在一种“原则”上建立分析，或把分析当作一种现成的技术的企图都是弄巧成拙。那些称作治疗的分析哲学哲学家们都要从他们对艾耶尔观点的批判中汲取经验，这几乎成了一种习惯。第三，既然证实原则的失败似乎表明不存在着一种绝对的证实反意义标准，牛津哲学家因此得出结论，任何一种命题都有其自身的“逻辑”。

因此，尽管《语言、真理与逻辑》一书的几乎每一个原则以及它关于哲学分析的一般思想都被今天的分析哲学家们所拒斥，但这本书仍然以我所提

到的那种方式产生了并继续产生着一个相当大的反面影响。从最近大约二十年的时间来看，逻辑实证论者的这段插曲表明了一种危机，即分析运动不得不进行重新审查，这样才能认清其本来面目。



D

重要的胡说

# 第五章

## 剑桥学派：
## 治疗学的分析

# 1. 导言

1930年，维特根施坦开始了他在剑桥大学的教学生涯。他在那时的哲学观点与他后来在《哲学研究》一书中所详细阐述的内容大致相同。对他来说，哲学基本上是一种“治疗”活动。哲学的任务不是为某种特殊问题寻求特殊的答案，也不是去解释那些不为实证科学所解释的特殊“事实”。实际上，不存在象哲学问题或难题这类东西。这些似乎是哲学问题或难题的东西是对我们语言的逻辑的种种误解他结果。人们一定会把被哲学问题所困扰的人看作是在“精神束缚”或病态的固执中遭受痛苦的人，他的思想受到一种语言模式的困扰。当我们通过分析把这种病态的固执或困扰的根源清楚地揭示出来，使“病人”看清了这种病态的本来面目的

时候，他就不再想说那些“无意义的东西”，不再想问那些不可能有答案的问题了。因此，人们用表明这些问题是不能问的方法来回答哲学问题，用显示这些问题不会产生的方法来解决哲学问题。

维特根施坦的思想在剑桥大学，特别是在青年哲学家中立即引起了强烈的反响，并且在他的周围形成了一个学派。“学派”这个字眼也许太大了，因为维特根施坦自己从来不希望成为一种哲学上的“主义”的领袖，并且他的哲学观点的本质是这样的，即它完全不是传统意义上的哲学观点，而是一种纯粹的方法或技术。对他来说，任何一种以某种“原则”为基础来构造分析方法的企图必定是自拆台脚的。同样，维特根施坦的追随者们也总是非常怕给他们起个什么名字，并且也拒绝了他们的批评者贴在他们身上的标签。所有这些说明，他们确实具有一种相当明确的哲学“观”，我们可以把他们称做一个团体。描述他们的最一般的方法就是把他们称作“剑桥学派”，但称他们为“治疗的分析哲学家”也许更能说明问题，因为他们的独创性主要在于他们对维特根施坦的哲学“治疗”概念的发展。

**约翰·威斯登**　这个团体中最有影响的人物是**约翰·威斯登**，他接替了维特根施坦的职位作了剑

桥大学的哲学教授，我在我的论述中将主要参考他的著作。威斯登在受到维特根施坦影响之前在剑桥大学从师于摩尔，并且他的观点最重要的地方在于它展示了摩尔的哲学观与维特根施坦哲学观之间的连续性。例如，威斯登的思想被摩尔所提出的关于哲学研究和解释的本质的问题所主宰：什么是哲学问题，在这种问题背后有什么可疑之处，并且哲学解释的意义是什么？但是，同时他明确地拒绝了摩尔的分析概念，而支持维特根施坦的治疗的分析。因此人们可以说，他是用维特根施坦的方法来回答摩尔的问题。

**其他成员** 属于这个学派的其他哲学家还有保罗，拉扎罗维奇和马尔康姆。“剑桥学派”作为一个学派所产生的影响，大致从1933年起一直延续到二次大战结束。在这之后，哲学影响的中心转移到了牛津大学，尽管我们刚才所提及的那些哲学家们仍然很活跃，并且继续在发挥着他们的影响。

## 2. 哲学争议

我已经说过，治疗学分析学派是对维特根施坦关于哲学治疗思想的发展。在他们看来，早期的分

析哲学家和维特根施坦本人并没有充分意识到作为哲学困惑最根本的原因的语言混乱的特点。他们没有恰当地看到，仅仅显示语言混乱是不够的，人们还必须同样显示产生这些混乱的实际原因，是什么东西使得这些混乱在受其控制的人看来似乎是真实的。说形而上学命题是“胡说”还并不够，人们还必须表明使得人们陷入胡说的原因。形而上学陈述是胡说，但却是重要的胡说；形而上学陈述是自相矛盾的，但却是能够说明问题的自相矛盾。

**必然命题的地位** 当然，这些思想与维特根施坦《逻辑哲学论》中关于“重要的胡说”的理论之间存在着相似之处。但是，治疗学的分析哲学家们由于直接经历了三十年代和四十年代实证论者与反实证论者之间的形而上学的争论，特别是关于必然命题地位的争论，迫使他们发展了他们的思想。这些争论十分清楚地向治疗学的分析哲学家们表明，只要人们囿于哲学的传统方法，形而上学争论就是不可避免和不可解决的。例如，如果象反实证论者或先验论者所说的，形而上学的争论是关于“事实”，即非可感事实或超越我们直接意识的事实的争论，那么，为什么这种争论永远不能一劳永逸地解决呢？如果它们是关于“事实”的，那么人们应该能够用指称这些事实的方法使其得到最终地解

决。但是，全部形而上学的历史向我们表明，形而上学争论是不能用这种方法解决的。人们总可以把一个形而上学争论定义为永远不会最终解决的东西。另一方面，如实证论者说的，如果形而上学争议仅仅是关于语词的，那么为什么人们还仍被它们所欺骗，并且为什么这些欺骗还在不断地发生呢？因此，全部形而上学的历史是一个充满了许多错误的历史，仅仅是关于语词问题的历史的这种主张确实是令人难以置信的。

**实证论者与先验论者** 例如，关于必然命题的逻辑地位问题，实证论者们反对先验论者所主张的必然命题指称某种必然的事态的观点是正确的，“尽管存在着两种事实，必然的和经验的，就象一个人可以说存在着两种动物，雄的和雌的一样，”但是当他们将反对意见以哲学形式呈现出时，即改成所有必然命题实际上是伪装的语词陈述时，他们就会陷入自相矛盾。因为，这就等于说必然命题实际上是关于语词用法的偶然经验命题。换句话说，先验论者坚持必然命题与纯粹语词命题之间是有区别的。当他们通过说必然命题不是语词的而是事实的来构造他们的思想时，他们同样陷入了自相矛盾。

**形而上学的僵局** 这种争论在继续：实证论者

以指出先验论者观点的自相矛盾来维护他们自己的观点，而先验论者用批判实证论者的观点来维护自己的观点，这是所有形而上学争论的典型情况，无论是关于共相的或感觉材料的存在还是关于实体或心灵的存在等问题的争论的特点都是如此。每一方都用反对另一方的办法来维护自己，认为只要对方是相信逻辑的或者是诚实的，他就会看到他自己错了。所以这种僵局的继续是不可解决的，并且还一再发生。形而上学的全部历史事实上就是这种僵局的历史。

**语言方案** 怎样解释哲学争议这种事实呢？它们是怎样产生的并且又争论些什么呢？根据治疗学分析哲学家的观点，唯一显得真实的解释是参加争论的各派都制定了一个相互冲突的语言方案。所以拉扎罗维奇教授在谈到关于共相存在的讨论时解释道：那些承认共相存在的人实际上是主张用专名将抽象语词重新归类。他说：

> 我们现在能够理解为什么关于共相问题的争论继续了好几百年而没有解决，如果它是经验的或先验的，那么这一争论就成了除信仰之外的又一件使人惊奇不已的事情。如果这一争论是由关于改变语言惯

例的矛盾方案所促成的，那么我们就能够理解为什么这一争论一直在继续而没有解决。

因此：

那些相信一般对象存在的哲学家并没有以一种间接的方式做过如下这样明显的假陈述：把作为言辞的各组成部分中的一般类别的抽象语词称为专名。这就是说，他们是用一种隐蔽的形式来制定语言方案的，让我们把这类语词归为专名。“共相是实体”这种陈述隐藏着将抽象语词和专名重新归类的语言方案。

同样，说必然命题实际上是语词意义并不是宣布了一个关于必然命题的某些事实的发现，它只是强调“与N（必然命题）相符合的事实不同于与C（偶然命题）相符合的事实，但是它们符合的方式却是相同的。”这种说法容易使人发生误解。具体表现为实证论者的“必然命题实际上是语词的（命题）”中的语言方案，它强调必然的与语词命题之间的相似性；另一方面，暗含在先验论者理论中的语言方案则强调它们的不同。马尔康姆说：

> 我们将我们从实证论者那里感受到的先天命题的一个特征称之为"语词的"，而对于我们从其他哲学家那里感受到的其他特征我们也不反对它们冠以这样的称呼。但是，无论我们采用哪种观点，这两种特征实际上都是先天命题的特征。

当然，那些制定这种语言方案的哲学家通常认为他们所做的工作远不止这些。当实证论者说形而上学陈述实际上是关于语词的时候，他并不是简单地指那个只强调形而上学陈述众多特征中的一个特征的语言方案，而是在严格的和绝对的意义上说这句话的。对他来说，形而上学陈述实际上是关于语词的，而且是描述形而上学陈述的唯一的方法。当然，这一点也适用于所有的形而上学家和反形而上学家，他们全都承认他们"方案"的绝对和唯一的价值。因此准确地说，正是这一点导致了我们所描述的那种哲学僵局。形而上学家们必须从他们的方案具有绝对和唯一的价值的幻想中解放出来，他们必须认清他们的陈述的本来面目。这也就是分析的任务。

**批评** 人们也许想要知道治疗学的分析哲学家的这种理论是否也是一种诡辩，因为至少乍看起

来，我们会对不同的“语言方案”的价值产生与对形而上学陈述所产生的相同的疑问和分歧。因为，或者他们所说的“语言方案”是完全任意的，就象“我建议把这艘船叫做‘赫斯帕鲁斯’”这样的纯语词方案一样任意；或者这些方案就不是任意的。如果这种语言方案与把一艘船称之为赫斯帕鲁斯的语言方案一样，那么就没有一个方案会比其它方案更好或更正确。当然，这种语言方案较之上面的那个方案就不会有更多的价值。这就是实证论者的观点并且其荒谬可笑是显而易见的。另一方面，如果这种语言方案不是任意的，那它们就必须在某些方面对于与其有关的事实的本质具有某种目的性或必要性。如果情况果真如此，那么问一个语言方案比另一个更正确——更少一些歧义，更多得到一些启示——就是可能的，甚至问那一个是最好的语言方案也是有意义的了。那么我们就要再次卷入与原来在形而上学陈述上的争论相同的关于语言方案的争论。我们在后面可以看到，治疗学的分析哲学家们是怎样处理这些困难的。目前，我们应仔细地考虑一下“分析”的本质，正是这种分析使形而上学者们从绝对化倾向中解放出来。

## 3. 哲学与精神分析

我已经说过，分析的任务就是把形而上学者们从他们的方案具有绝对和真正的价值的幻想中解放出来。但是，为了做到这一点，我们就必须回顾一下那些形而上学的疑虑，这些疑虑导致了形而上学问题的提出，接着又导致做出了似乎是真实的和绝对的形而上学陈述。

**形而上学疑虑的起源** 形而上学疑虑或困惑产生的原因多种多样，但受这种困惑纠缠着的最典型的一种人就是他感到“从某些确定无疑的前提通过确定无疑的步骤导出一个完全可疑的结论”。根据威斯登的观点，无论人做什么，“它受到抑制的可反驳性产生了一种经常出现的焦虑，这些忧虑最后导致了在人们自身中或在其他人当中的反叛。”在另一处他又说，解决这种哲学困惑的适当方法就是使用一种与用于精神病的精神分析技术类似的分析技术。他说：

> 全部困难的产生就象产生在一个精神病患者身上的困难一样，各种力量相互冲

> 突又势均力敌。哲学家除非做出必要的努力，通过谈论它们，对它们加以说明并且通过共同讨论的办法把它们争辨清楚，否则他们仍然处于一种混乱的紧张状态。不是人们不能够解决哲学上的困难，而是他们不愿解决。在哲学中，一个人不在于掌握了正确的理论而在于掌握了全部的理论。就象精神分析一样，并不在于从我们的倾向中选择出某些正确的，而在于把它们全体都公之于众。

哲学疑虑——我知道我思想之外的事情吗？他人的心灵存在吗？人们能确信任何事物吗？等等——在某些方面与精神病患者的精神疑虑和焦虑一样使人感到苦恼而又不可解决。不能用把它们分析掉或假定它们不存在的办法来解决它们，而只能用引导病人认识到他的困惑的原因来解决，认清它们，然后才能从中得到解脱。病人就是他自己的医生。威斯登说：

> （评述一下维特根施坦的类比法，）治疗就象精神分析的治疗一样，治疗就是诊断，诊断就是对所有症状作一个充分的描述……（在精神分析中）对病人解释在

他身上出了什么毛病，就是让病人自己描述自己的病情，但不是用通常那种“消极”的语言，如“我总是感到心力弱”、“我总是得不到公平的对待”；而是用“积极”的语言，如“我记得有一次我携带着所有的东西，而我妹妹却两手空空，在山顶上突然间我感到心脏一阵剧痛……”同样，哲学上的困难如“那么，你所说的哲学问题是无意义的又是什么呢？”“你知道狗所能听到的那种啸声对我们来说太高以致于听不见吗？”也是可以用病人自我描述的方法消除掉的。因此他必须充分描述他正在思考的问题或陈述。他描述这个问题，就是在描述一个哲学问题，他把这个问题放到与所有其他问题都有关系的语言地图中。那么他就回答了自己的问题……每一个哲学问题，在问到一半时，自己回答一下，在全部问完之后，自己再回答一下。

**哲学与精神分析** 威斯登在哲学的与精神病理的困惑或焦虑之间做的类比是严肃的，哲学分析与精神分析并不是非常清晰的。他的某些追随者似乎

认为哲学疑虑是精神病理的疑虑的真正形式，并且他们主张一种基本上与精神分析相似的分析。但是威斯登自己明确地表示，它们是不同的。

> 哲学家与疯子、精神病患者之间有很大的区别。这种区别存在于哲学家在被问到为什么他采取这种极端行为时所提出来的滔滔辨解与合理证明之中。

哲学家似乎在他愚蠢的行为中也有自己的方法。另一方面，威斯登有时候确实认为哲学疑虑经常受到精神疑虑的支持、怂恿或加强，并且它们"在部份上"是相同的。我们在后面将看到，他也使用类比法来证明其分析概念的正当性。就象精神分析用使人恢复理智的结果而证明其正当性一样。威斯登认为，他的这种分析的正当性是通过把人们从哲学困惑中解放出来这一结果而被证明的。但是人们也许想知道，这种类比法是否真是不可打破的。因为，虽然存在着一种普遍承认的精神上清醒的标准，但却不存在着哲学上的神智清醒的标准。事实上，每一种哲学理论都暗自规定了哲学上的神智清醒的标准，哲学家之间的冲突准确地说就是关于什么是哲学这一问题上的神智清醒和疯狂的冲突。

## 4. 分析与悖论

到目前为止，在精神分析的隐喻中，这种分析概念与我们在以前各章中所讨论的其他形式的分析如出一辙。但它们之间也存在着重大区别。现在对此做一点评述。

**分析的本质** 首先，对于治疗学的分析哲学家们来说，哲学混乱并不是产生于语言的含混性，这些混乱可以通过象摩尔所做的那样，揭示那些表达式的不同意义以得到澄清——就仿佛关于必然命题的争论可以通过说“就语词‘事实’的一种意义而言，必然命题确是代表事实，就这个语词的其它意义而言，必然命题并不代表事实”来解决一样。因为这种哲学上的困难准确地说是指“事实”是否有两种意义。威斯登在他的一篇文章中说，“清除形而上学的困难非常艰难，因为人们错误地认为含混性是其逻辑上的唯一障碍。”在其他地方，他认为，形而上学困难可被定义为这样一种困难：当我们面对着一种情境我们又不知道要说些什么，我们的日常概念也应用不上。在这种情境中所必须做的工作就是努力阐明这样两类特征：一种是那些

易使我们以某种方式对这种情境进行描述的特征，一种是那些易于使我们以相反的方式对这种情境进行描述的特征，并且指出那一种方式也没有绝对的答案。这样的情况是一种与决定有关的事情。亦即是说必然命题实际上是关于语词的，除非你意识到你正在制定一个语言方案以强调那些必然命题的特点（而将其他特点忽略掉）。或者说，必然命题是关于事实的，除非你了解你的陈述的本来面目。

**不同之处** 因此，治疗学的分析哲学家的立场与艾耶尔同类的实证论者的立场完全不同。对治疗学的分析哲学家来说，实证论者的证实原则只是一种语言方案，就其阐明我们思想的特点而言是有价值的，但并不象实证论者所假设的那样是严格、绝对地真的。先验论者的方案同样是有价值并且是发人深思的；甚至“上帝存在”这样的陈述，就其揭示世界结构的某些特征或如威斯登所指的“及时表明对于我们易于迷失方向的那些图形的认识”而言，也是有价值的。

治疗学的分析哲学家与为后来的牛津学派所发展的那种分析之间同样也有区别。因为治疗学的分析哲学家所指的语言实际使用的方法在消除哲学困惑中扮演着一个次要的角色。毫无疑问，语言混乱就是全部哲学困惑的本质，并且哲学的首要任务就

是通过回忆我们实际使用语言的那种方法来清除这种混乱。但是，对于治疗学的分析哲学家来说，形而上学的混乱用纯粹的语言分析是不能最终清除掉的。这种分析，正如威斯登所说的，只是“使我们随便什么时候开始都行。”或者象拉扎罗维奇教授在最近写的论文中所说：

> 由于某种神秘的理由，他（形而上学者）不接受用以显示他的哲学语句的错误或不恰当的普通用法，尽管他确实接受作为纠正他在非哲学交谈中所犯的语言错误的用法。正是这种神秘而又顽固地拒绝接受纠正的做法是需要解释的，但由于他犯了一个语言错误却又无法解释。

他的结论是：哲学家的语词使用的全部理由根据就是“为了使语言差异（在普通语言中）更显著而改变语言。”

**形而上学悖论的价值** 这就是形而上学陈述的实际价值，如果按其字面来理解，它是悖论，但如果认识了它的本来面目，那它就是有价值的了。这一点同样也将治疗学的分析哲学家与维特根施坦区别开了。特别是对威斯登来说，形而上学悖论对于获取关于我们语言和世界结构的知识来说似乎是近

乎不可避免的甚至是近乎必然的。他说："维特根施坦把它们（哲学悖论）过多地描述成是语言混乱的症状。我们希望把它们描述成语言洞察力的表现"。在这篇文章的结尾他说："哲学家们应不断地去试图说那些不能说的东西。"这些悖论是如何提供语言洞察力的呢？它只是起修辞的作用，向我们提示那些严格说来我们能够用其他方法得知的事实，这就如同诗歌可以使我们了解那些我们用通常的方法可以得知的道德真理一样。但是事实上，这是否确实呢？成斯登同意这种看法，但他比这更前进了一步，认为我们只能用哲学悖论的方法来认识这些事实。因此他说，哲学悖论萌芽于"关于普通事物的特别经验"并且代表"一个在习以为常的现象中的发现"，它是"关于世界的某种东西"，形而上学者"掌握了并且感觉到是什么东西迫使他们做出这些毫无道理的陈述"。他的结论是："科学、哲学与艺术在揭示一些表面事物方面是类似的，"在接受所有的系统方面，它们的盲目力量被打破了，它们的揭示力量被接受了："个体又会回到了我们中间，不是象我们以前使用语言时那种孤立的状况，不是象在一个笼子中由语言来掌握我们，而且处在一种共同创造之中。"这样，我们开始体会到这些问题的自律的特点。例如，"我们开始看

清心灵问题的本来面目，而不是作为对于这些问题的非本来面目的成功与不成功的复制品，“或我们意识到例如关于灵魂的逻辑，即关于灵魂问题被解决的方式的个人特有的癖性。另一方面，哲学与精神分析之间存在着相似性，因为二者都将一种隐蔽的东西揭示成一种显然的和为我们所熟习的东西；二者都给予我们一种洞察我们已知事实的能力；二者都是以悖论的方式进行的；二者严格地讲都是含混的，但当看清二者的本来面目时也都是有益的与昭然若揭的。这里，威斯登似乎承认我们能够用哲学悖论的方法知道某些事实，并且在这种意义上，存在着一种特殊的哲学知识。从这种看法，他得出了一个奇特的观点，即哲学悖论，只有当它们确实被看作是对事实所做的绝对的和揭示性的描述时，才有启迪作用。换句话说，悖论只有在没被认清其本来面目时，才显示为仅强调关于事实的某些方面的特性的语言方案。他说：“那种奇特的事情就是，它们的哲学功用依赖于它们的悖论性，即依赖于它们的错误。”他还指出：

> 尽管它是真的，但说哲学家与精神分析家学的讲法不严格是极其危险的，甚至说他们的悖论是悖论也是危险的。因为在

> 严格悖论的冲击下，人们才会对能使他们打破旧的组合习惯的具体细节予以注意，才会不仅意识到旧的分类是盲目和歪曲的，而且还会意识到这种旧分类是怎样产生的。

或者：

> 通常，一个悖论只有当它开始受到严格地看待，我们已经一再注意到对它的异议但还因某些关于它的理由而一再坚持它，如此反复，直到我们不再被迫去肯定它或否定它的时候为止，我们才能确切地理解它。对此没有任何捷径。因为如果在把一个悖论及其否定看作是不可调和的，并且为了争一胜负而进行辩论之前，我们就说："当然双方都有其道理，"这将使我们对于每一方面的情况都不甚了了。

**威斯登观点中的矛盾** 将威斯登的这些观点与他的另一些观点，即不存在一种特殊的哲学知识，哲学陈述实际上表达的是语言方案理论调和起来是困难的。但是，在另一方面，为了能使语言方案理论站得住脚，这种发展又是必要的。因为我们怎样

知道形而上学陈述是语言方案呢？我们有什么权力认为它们不是严格地按照字面意思被理解的呢？从哪种观点看，它们才被看作只是对于真理的有偏袒的表达呢？确实，如果说存在着某种绝对的、无悖论形式的知识是有道理的话，那么形而上学陈述是语言方案的说法就是有道理的，人们只能把它们看作是从某种不偏不倚的观点中得出的偏袒一方的真理。它们只能是错误的和迷惑人的，即使把它们相互联系起来看，也不能对我们有任何裨益，因为，它们中的两种在字面意思上是错误的陈述，不能给予我们任何知识。例如，如果“形而上学陈述是关于事实的”这个哲学陈述，按其字面意思来说是错误的；并且“形而上学陈述是关于语词的”这个哲学陈述按其字面意思来说也是错误的，那么我们的结论就是“关于语词的”和“关于事实的”这些陈述词不是互相矛盾的而是有一些其它选择的。但是，这种可选择性是什么我们并不知道。或者换句话说，当我们懂得了是什么使得一方面是实证论者，另一方面是先验论者说出他们对于形而上学陈述的那些看法时，我们也就懂得了形而上学陈述既不能恰当地被描述为是关于语词的，也不能恰当地被说成是关于事实的。我们知道，事实上，它们是自律的。并且确实应该承认，我们能够具有一种关于特

殊事实的知识，即哲学知识。

**估价** 最终，治疗学的分析哲学家的理论对形而上学陈述本质的看法是什么呢？毫无疑问，他们认为形而上学陈述确实使语言方案具体化，确实提醒我们，用某种特殊方法使用语言来描述世界是对语言的实际用法的违背。例如，人们可以说，柏拉图在他的知识论中“建议”，“知识”这个语词只适用于数学和逻辑上必然的知识。当然，他这样做也违背了语言的普通用法。因为，在日常使用中，我们所使用的“知识”这个词既用于对偶然事实的领悟的描述，同样也用于对数学的和必然的命题的领悟的描述。但是，柏拉图的方案对于以一种特殊的并且是完全的个人方法来使用“知识”这个词来说，并不是一个任意的决定。它毋宁说是个有一种目的、有某些根据的方案。人们不能说一个纯粹的方案比另一个真或假、好或坏，但人们可以说，哲学方案是正当的或不正当的，比其他方案或多或少是有启发的。

**现象与实在** 毫无疑问，在柏拉图的方案中，“知识”这个词的使用方法与日常用法不同。但是，柏拉图之所以这样说，只是因为某些表面上看来是作为关于未加批判的常识知识的理解方式，而当人们做了仔细地、批判地研究之后就会发现，它

们实际上并非如此。所有的解释（包括治疗学的分析哲学家）在某些方面都违犯了常识，说了一些表面上似乎是而实际上不是关于常识的知识。除非我们绝对满足于常识和常识的用法，否则我们就必须进行语言的革新。每一个形面上学家都愿意承认他确实制定了一些方案，在这方面，治疗学的分析哲学家的理论并不是一种非常发人深思的真谛。但是，每一个形而上学者也都坚持他所制订的方案从未是完全任意的，而是为事实所必需和被证明为正当的语言方案。因此，最有意思的就是所谈论的事实是那一种并且用什么方法它们能够证明这个方案为正当的。但是正是在这些观点上，治疗学的分析哲学家们变得含混和不一致了。当然，人们会认为现实中不存在着证明哲学家的语言方案为正当的事实，因为只存在着实证科学所涉及的那种事实。这种实证论者的观点包含着这样一种看法：哲学的语言方案完全是任意的，仅是关于语词的。但是，治疗学的分析哲学家并不愿意接受这种观点。他们一方面认为哲学方案并不完全是任意的，但同时又认为不能用指称一种特殊事实的方法来证明这些方案的正当性。

**结论** 治疗学的分析哲学家的思想是不充分的并且面临着巨大的困难。同样，如果我们把他们的理

论应用到这些分析哲学家自己身上，这些理论在发现极端的形而上学研究的某些特征方面就具有相当大的价值。如果人们首先关心在证明形而上学的正当性方面的那些困难的话的，那么人们就会重视这些想法：如解释形而上学疑虑是一种什么样的疑虑，以及形而上学的疑虑和问题是真实的，但是在什么意义上呢？在某种意义上，形而上学也确实解释了。但是在什么意义上呢？回答这个问题并不容易，并且只有当我们意识到它是不容易的，我们才能严肃地看待分析哲学家的这些思想，尽管它们是不充分的，但还是能够看到它们的真正价值。

## 5. 对治疗学分析的正当性的证明

以上就是治疗学的分析哲学家的哲学观。但是，这种思想的正当性如何证明呢？为什么他们所坚持的那种分析方法是正确的并且是唯一的呢？它能够让我们在不陷入哲学困惑的情况下消除这些哲学困惑吗？四十年代，这些问题在分析哲学家当中引起了大量的讨论。治疗学的分析哲学家观点的本质就在于摆脱对任何哲学观的承诺。它自称提供了一种识破哲学悖论而自己又不会陷入这种悖论的方

法。当然在这方面，它与我们已经考察过的分析的其他形式是一致的。因此很明显，治疗学的分析不能够通过诉诸任何哲学原则而证明其正当性，因为这样就会导入一个“第二层次的悖论”。就象实证论者“自称他们自己的元形而上学结论〔即形而上学的悖论实际上根本不是陈述，而仅仅是体现混乱〕是一个例外，并且象其他形而上学者一样自称，他们的结论能够一步步地推导出来，而任何真正理智、诚实的人对此都不会表示怀疑。这是因为对于治疗学分析哲学家的方法，任何系统化表达都是不可能的。甚至与心理分析方法的比较都是危险的，如果它被误认为是强调形而上学疑虑、争论和启迪性质的悖论的方法的话。如果它被看得过分认真的话，它就会以妨碍进一步的元形而上学争论——这个方法就是用来平息这场争论的——而告终，就好象企图用诸如“每一个人都有一个俄底浦斯情结”，“全部欲望源于性欲”等等公式来系统化表达心理方法一样，又陷入到不可解决的争论中。正如邓肯·琼斯教授所指出的：“任何主张所有哲学问题都具有某种特征的观点本身就表达了一种哲学”，并因此使得其倡议者再次陷入哲学悖论和矛盾的循环中。

**进退维谷的关于正当性的证明**　治疗学的分析

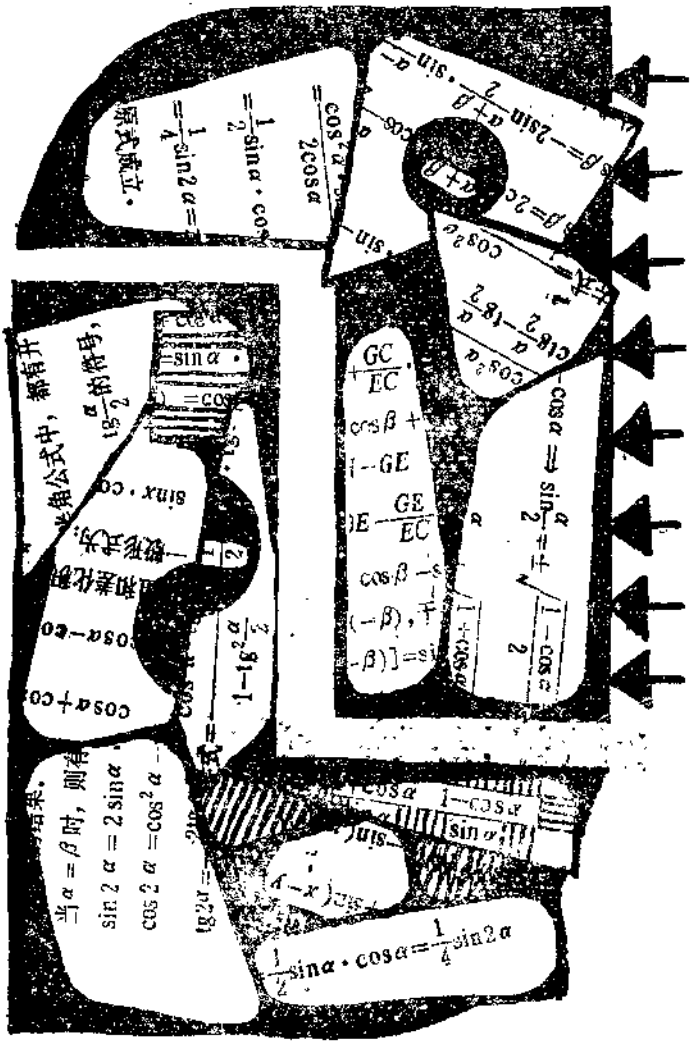
哲学家们曾试图要摆脱这种对所有形式的分析都有影响的进退维谷的处境。他们认为对他们方法正当性的证明与对精神分析正当性的证明的方法是一样的，这就是说，用清除由来以久的哲学困惑具体结果来证明其正确性。正如一位分析哲学家所说："证明一种方法比其他方法更正当，在哲学中也如同在其他的研究中一样，这是一种实用的关于正当性的证明——即当我们使用这种方法时，我们就会找到我们想回答的那个问题的答案。"

**异议** 但是，哲学与其他研究是一样的吗？精神分析方法能够实际地证明其正当性是因为我们能够意识到这种治疗的具体效果，每一个人在精神健康的标准、神志健全的构成因素上的意见大致相同。但在哲学方法问题上这种证明其正当性的方法就不起作用了。因为在构成一个成功的哲学"治疗"的因素是什么的问题上没有一个普遍一致的意见。事实上，每一种哲学理论都有它自己的关于哲学上神志健全的标准，并且自称是最好的、唯一平息我们哲学焦虑的方法。正如治疗学的分析哲学家的一个批评者在一个非常中肯的评论中所指出的：

> "一个人当他不再继续问那些典型的哲学问题时，就能够从困扰中解脱出来。"

对维特根施坦（并且也是对所有反形而上学者）来说，这是一种十分诱人的标准或定义。它的无益性就在于它表面上使得全部治疗学的观点都成为一种同语反复。“如果你成功地训练一个人象维特根施坦那样说话，那他就不再问那些典型的哲学问题了，”并且也没有什么办法能够阻止黑格尔主义者、神秘主义者或其他人使用他们自己的与此类似的定义。例如，“一个人只有当他所问的全部问题都纳入黑格尔主义的语言时，他才能从困扰中摆脱出来。”

因此，说治疗学的分析通过清除许多迄今尚未消除的哲学困惑的结果而被证明是正当的，实际上是将有待证明的结论作为前提了。因为只有当人们首先接受了分析哲学家的哲学思想中的特殊假定，并且这些假定需要被证明，他才认为这种困惑是最终地并且是满意地被解决了。只有分析哲学家才会告诉我们现实中的事物并不是象乍看时它们所呈现的那样。例如，形而上学陈述并不是直接地关于事实的陈述——因此他们不能假定他们的观点是自明的。因此他们必须提供给我们一个区分现象与实在的标准，他们必须证明他们的观点是正确的。




还原论的错误

# 第六章

## 牛津学派：
## 日常语言哲学

# 1. 导言：牛津的哲学

维特根施坦逝世之后，英国哲学的中心从剑桥转移到了牛津，并且在很大程度上，维特根施坦的分析哲学正是在牛津一直持续发展到今天。牛津哲学家群的代表人物是吉尔伯特·赖尔教授和约翰·奥斯汀教授，以他们两人为首形成了世称为“牛津哲学”的运动。这个群体中的其他成员是哈特教授，施特劳逊，汉普什尔，图尔明，黑尔，诺埃尔—史密斯和艾赛亚·伯林。

尽管把这些哲学家说成是一个”学派“的成员也许有点勉强，但是，正如我要试图说明的那样，要找出他们在哲学上的某些共同点还是可能的。例如，他们当中的大多数比我们在此之前所看到的那些分析哲学家更加强调“日常语言”的重要性，而这

一点又是从那种或多或少为他们所独有的意义理论中推导出来的。当然，另一方面，那些主张“日常语言哲学”的哲学家们确切地说在关于日常语言的地位问题上彼此之间也相去甚远。此外，尽管他们的一般的分析概念来源于维特根施坦，但他们对维特根施坦保持着一种独立的、颇具批判精神的态度。对他们来说，维特根施坦哲学的主要价值在于它发展了摩尔处理哲学问题的方式。因此，我们将再次看到，由他们自己所独有的意义理论所推导出来的那种论点，即每种命题都有自己特殊的“逻辑”，比我们所知道的其他任何一种分析哲学的观点都更为明确地反对把他们的哲学方法作为方法而公式化。牛津哲学家们对分析哲学采取了某种较为疏远的态度并且对其价值的评价也表现得更加慎重和谨慎。分析的方法现在看来远没有终结一切，用奥斯汀教授的话来说是“开始了一切”。维特根施坦坚持他的分析思想具有彻底的革命性——他把他的工作说成是“过去曾称之为哲学的那个学科的一种新生”——而牛津哲学家们则清醒地认为，分析不过是古典哲学传统的一个部分。例如，汉普什尔说道：

> 看来似乎不可避免的事情是，维特根施坦和维也纳学派至少同笛卡尔和康德一

> 样，这些哲学革新者们在刚刚获得了新的发现时总是宣称要抛弃以往全部的哲学，然而人们又往往会回过头来，把那些新发现同旧哲学联系起来。这时人们发现，旧哲学中的某些内容仍然继续被保留，而被消除的则是那些现在看来已是毫不相干或毫无必要的内容。

在牛津哲学家那里，人们会说，分析运动进入了自身的进化阶段。一方面，如我们将要看到的，它完全是一种非教条的分析，分析中实证论或"还原论"的倾向几乎完全被消除了。另一方面，分析哲学的效用也是非常有限的。现在看来，分析不再是哲学的全部了，它不过是一种哲学的工具。我们所看到的这种分析的观点与摩尔的观点十分类似——尽管，它更加复杂和具有更强的自我意识——并且也具有同样的局限性。

## 2. 意义与使用

牛津哲学家所主张的主要观点就是对意义的定义应依照语言的用法。这种意义理论来自维特根

施坦，但它被牛津哲学家所发展和利用，因而也几乎成为他们自己特有的学说。在《哲学研究》中，维特根施坦试图建立一种行为主义的意义理论，根据这种理论，事物的意义就在于以某种方式使用语词。对牛津哲学家来说，依照使用来对意义下定义就相当于提出了一种实用的方法论规则。因此，问"X"是如何被使用的或在什么样的语境中"X"能够有意义地被使用，这是一种方法或"习惯"。它使得我们首先想到这样一个事实，即语词是以各种不同的方式来表达的，其次是任何语词的意义总与它在其中被使用的那个语境有关。这种方法论原则在牛津哲学家所主张的分析中处于中心地位。(例如，加利教授说，通过使用来显示意义的思想是"现代哲学的伟大成就之一。")

**结果** 意义即其使用这一思想的结果是很重要的。首先，它注意到了分析与综合命题逻辑上的区别——大多数分析哲学家都把这种区分看作是理所当然的。其次，这一思想导致了某种有关日常语言的理论，这种理论又导致了这样一个原则，即每一种命题都有自己的意义和证实方法——威斯登教授把这一原则称之为"特有的格调"。最后，以上这两种结果又导致了某种关于哲学分析本质和作用的元哲学的结果。

**描述的谬误** 首先让我们来考察一下意义依语词的使用而定义的含意是什么。这个定义首先是对奥斯汀教授称之为"描述的谬误"的批判。奥斯汀的观点是这样的：因为一些语词就其对事物的命名或描述来说是有意义的，因此，所有的语词都以同样的方式获得其意义。描述功能被当作所有语言功能的模式并且意义被定义为名称——事物的关系。因此，问一个语词的意义与问"非多"这个语词所描述或命名的"对象"是什么是一样的。赖尔称之为"关于意义的非多理论"。根据这个理论，他说："问表达式'E'表达的是什么就是问在'非多'代表非多这种关系中，'E'代表的是什么？表达式的意义就是那些表达式是其专名的事物，过程，人或实体。"

这个假设——诺埃尔—史密斯称之为"逻辑教条"——所产生的混乱在伦理学语言的范围内是非常严重的。因为它认为，由于伦理学表达式在普通用法中并不起描述或指称的逻辑作用。因此，（正如实证论者所宣称的）它们是无意义的；或者，（正如摩尔或伦理学直觉论者一般认为的）它们是以一种特殊方法指称特殊的"非自然的"质。

而且，这个逻辑教条对思想的其他方面所引起的反响也很大。例如，哈特教授宣称：

> 关于人类活动这一概念的哲学分析是不充分的并且是混乱的。至少可以部分地这样讲，因为象“他做这件事”这种形式的句子在传统观点看来，首先是描述性的；而这种句子的主要作用，我大胆地称之为描述性的，就是非常严格地把责任归于行为，就象“这是他的”这种句子的主要作用是把财产权归于某一个人一样。

同样，对真理概念的困惑的产生是因为（诸如卡尔纳普、塔尔斯基等等的语义学家）假设：象“‘X是Y’是真的”这样的句子中的“真的”的作用一定是描述性的，就象“真的”是符号的第二级属性或就好象“说一个陈述是真的就是做了一个关于一种既定语言——即做出第一个陈述的那个语言的陈述——的句子的陈述一样”。事实上，“真的”的作用不是描述性的而是“确证的”；其作用与回答问题时用的“是”非常相象。如施特劳逊说：“短语‘是真的’不应用于句子，因为它不应用于任何事物。真不是符号的一个属性，因为它不是一个属性。”并且正如赖尔与奥斯汀所表明的，对于心灵概念的分析也是这样。

**关于意义的一种新观点** 关于意义的描述理论所导致的混乱和悖论表明这一理论是不充分的。同时也指出一个关于意义的较为充分的观点。因此，为了取代表达式只有一种作用这一假定，我们必须承认存在着若干种自发的、明显的语言功能，而描述只是其中最不重要的一种。其次，为了取代表达式具有一个固定、绝对的独立于说话者和语境的意义这一假定，我们还必须承认表达式只有在一种语境中才有意义。我们寻找的不是表达式所指称的那个"对象"，而是使其能够有意义地被使用的那个"场合"。所以，诺埃尔—史密斯说，为了取代"'X'这个词的意义是什么？"这个问题，我们应该问两个问题："'X'用于什么样的目的？"和"在什么样的条件下使用这个词能满足这个目的？"这也就是说：不存在关于语言作用的固定的类和范畴，尽管事实上语词确实是分成不严格的、次要的类的，因为"存在着一些语词，它们几乎总是用于一定目的的。"

**行为的说话方式** 这种意义理论特别将奥斯汀教授称之为"行为的说话方式"这一重要范畴置于一个突出的位置。例如，表达式"X是真的"可以用短语"我确信X"来代替，在很大程度上后者并

不是陈述某事物的一种语言学上的行为。用于第一人称现在时的陈述词确证不描述但起到或实行那种特殊的确证的作用。当然，包含这种表达式的句子用真的或假的来形容都是不恰当的。但是，这一点非常重要，即它们仍然是完全有意义的并且是完全"客观的"。换句话说，实证论者对"真/假"与"无意义"的区分完全是毫无根据的。

**分析——综合** 这种意义观的另一个重要结果就是，这一观点是对分析—综合区分的修正。这种区分迄今为止一直是分析运动的一个无可非议的前提，因此诺埃尔—史密斯认为，这种区分含有关于一个语词的意指与其所应用的东西之间的明显的区分，并且它还关系到以下面这种方式出现的名称——事物意义观：

> 如果所有名词和形容词的作用就是命名，那它们就只能起一种作用。赋予一个词以某种意义就是说出以该词为名称的那个东西。当语词具有复杂的意义时，那种列举出组成该词意义的诸项条目的陈述就是分析的，而所有其他的陈述则是综合的。

但是，如果一个表达式离开它在其中被使用的特殊语境就不可能有意义，那么，按照定义，就不

可能有分析陈述句子。“诚实是值得赞扬的”并不是分析的，这是就这种意义而言的，即如果我们（离开这个语词所被使用的那个语境）知道了“诚实”的意义，我们也就能知道它必然蕴含“值得赞扬”这个词，这只是因为“诚实”与“值得赞扬”事实上“是相互伴随的”，它们“铭刻在语言的逻辑中”，以致于说“诚实不是值得赞扬的”已显得自相矛盾了。另一位作者认为：分析的基础是作为我们日常遗产一部分的、被认可的概念和语言的图示。”基于同样的理由，数理逻辑学家“他们希望用计算来取代哲学”——对哲学问题的澄清，被牛津哲学家坚决地拒斥了。同样，早期罗素式的分析，以及它的每个表达式都具有其固定符号这种“理想语言”模式同样也被拒斥了。因此，罗素的“类型论”被做作一个似是而非的理论遭到批判，而它原本是用来解决那些由于对普通语言语法的疏忽而造成的似是而非的问题的；而且，他的摹状词理论以及“存在”的分析也由于同样的原因而被抛弃了。例如，人们不能离开了使这个句子成为有意义的语境来考虑“当今法国国王是秃子”的意义。这样，罗素所提出的那些悖论就根本不会产生。

**讨论** 不可否认，关于牛津哲学家的意义理论该说的东西还很多。认为所有语词只起一种专名作

用的看法是许多哲学混乱的根源。由于名称指称个别对象并且与显定义有密切关系，因此，很容易假设，除非我们能通过某种方法找出它所指称的对象，否则一个语词就是无意义的。例如，休谟、实证论者以及维持根施坦在《逻辑哲学论》中的假设都是这样的，尽管维特根施坦的方法不尽相同。另外，柏拉图主义者的假设也是这样，他们把抽象语词等同于专名。因此我们认为所有语词并不都具有与名称和显定义表达式相同的作用。一个语词不命名任何事物也可以有意义。但是，认为一个语词不指称某物也能够有意义则是另一回事。因此，说"善"不是任何事物的专名似乎是有道理的，但说它不指称任何事物则就完全没道理了。当然，准确地说出非专名的语词的所指是什么是困难的。但由此得出它们不指称任何事物，而是"行为的"、"归属的"或"确证的"则是武断的和毫无帮助的，就象说所有语词只起专名的作用一样。因为，如果我们说"善"不指称任何事物而是在特定的语境中用于一种非描述的目的，那么我们仍可以问在这种语境中（而不是在其他语境中）满足"善"的使用的东西是什么。我们可以认为事实上存在着"行为的说话方式"这种东西，但我们也可以问在这些确定的情境中有什么东西使得这种表达式的使

用是恰当的。如果这种语词的使用并不是完全任意的，那么在某些方面人们一定能够表明这种情境或“场合”的特点需要语词的这种使用。“行为的说话方式”在某一方面一定基于“一种特定的情境”，它们必须表示某种实在，不可能存在着一种纯粹的行为的说话方式。

**语言环境** 对于牛津哲学家的另一个思想，也是意义理论的一个必然结果，人们也提出了同样的批评。这个思想就是，一个语词的意义与它的语境相联系。“一个人在某一特定时间使用那个特定的语词所表达的东西只能通过考察他在它的语境中说的是什么来发现。”当然，这个思想是真的，但也不是人人都相信的。如果我们希望了解一个说话者在一个特殊语境中所说的是什么意思，那么，我们就必须表明一个说话者在一特殊环境中是如何使用语词的。但我们不能据此而得出结论，就象诺埃尔—史密斯那样，认为语词的意义与它在其中被使用的那个语言环境相关联。因为，如果这样，那就不存在任何共同的语词，以及任何在其他语言环境中可以再生的语词。因为没有一种语词与另一种完全相同。每一个表达式在它所获得意义的那个语境中因此都是有限的。因此很清楚，我们必须在语言环境基本性质和偶然性质之间作出某种区分——基

本性质在其他语境中可以再生，可以用同一个语词来指称。因此，离开特定语境和特定说话者，一个语词仍可能是有意义的，这样，我们就又回到关于“意义”的传统思想上来了。诺埃尔—史密斯承认这种反对是有力的，他说：“很清楚，假如在某一语境中抽出一个语词并说出它的意义是什么这种做法从来都不是可靠的话，那么，字典的编纂就是不可能的了。”他还认为，既然一个语词根据其语境能够具有许多不同的功能，那么“假定同一个表达式只能用于一个目的就是非常荒谬可笑的。”但是，他所做的这个解释几乎没有说服力。因为，他认为在一个语词所被使用的不同方式之间的联系只是偶然的，我们将它们的这种方式在这种语境中使用也是偶然的。所以，关于称赞的语词，他这样认为：

> 这是因为通常是这样的：赞扬而不是贬低由这些词所描绘的行为类型，否则称一个人为勇敢的、诚实的，善良的但又拒绝赞扬他是自相矛盾的；因为这些语词都是褒义的。

施特劳逊这样认为：

> 关于一个句子是否有意义的问题是关于是否存在着这样的语言行为、约定和规则使句子在逻辑上可用于某种事物的问题，与它是否是在一种特殊场合中使用的问题不相干。

一个语词的意义的唯一标准就是它是否为大多数说话者所使用。我们只能表明一群人的语言习惯是什么，我们不能追究他们的语言习惯为什么是这样的，或它们是正确的还是错误的，在表达事物时是充分的还是不充分的。这种结论如此古怪，以至于它就是对意义理论的不充分性的直接说明。

**牛津学派的意义理论的缺陷** 牛津哲学家的意义理论从根本上说是有缺陷的。但毫无疑问，就其所强调所有语词的意义都不能通过显定义来确定这一事实而言它是有价值的。但是它留下了其他不可显定义的语词是怎样具有意义的问题。传统上关于这些语词的意义，特别是伦理学语词意义的争论，并不是象牛津哲学家所宣称的那样，是基于一个逻辑错误。例如，摩尔关于“善”的意义可能是错误的，但不是在逻辑上错了。

## 3. 日常语言

我们必须考察一下这种意义理论与关于“日常语言”本质的思想的联系，“日常语言”在牛津哲学家的分析方法中扮演着十分重要的角色。

**正确的使用** 对于语词没有固定意义这个理论的明显的异议，就是技术术语确实具有固定的意义，因为科学家严格地规定他所使用的术语的应用条件。由此也可以为哲学家进行辩护。因为他们同样也严格规定诸如“善”、“知道”、“原因”等等语词使用的条件。我们在日常说话中是不严格地、含混地使用这些语词的，并且哲学家的任务就是要对这种语词的使用下“严格”或“恰当”的定义。因此，“严格地说”，我们不应该说我们确实感知到了如此这般的一个可感事实；“恰当地讲”，我们不应该说我们“知道”偶然事实等等。因此，哲学家规定语词的正确使用，并不是在由哲学家决定之后我们才知道如何正确地、恰当地或严格地使用这个语词的。

**哲学术语** 牛津哲学家对这个异议的答复就是承认技术术语的固定特点并且否认哲学所涉及到的

那些术语——如“知道”、“思想”、“原因”、“应该”、“觉察”、“真的”等等——全都是我们知道在我们的日常生活中怎样有意义地使用的语词。象儿童一样，我们是通过试错来学习怎样有意义地使用这些语词，它们起什么样的作用和处在什么样的环境中。认为我们需要有一个哲学家来告诉我们如何使用它们是很荒谬的。甚至明显的哲学术语——“感觉材料”、“灵魂”、“上帝”等等——也是我们早就熟悉的。例如，如果我向儿童解释“上帝”这个词，我就要使用诸如“制造者”、“世界”、“父亲”等等这种熟悉的语词。因此，哲学所涉及到的语词，其意义早已为大家所了解，因为它们正在被大家有意义地使用着，它们是“公共的语词”，而不是科学家用来标志他们的新发现的技术术语。所以赖尔说：“原因、证据、知识、错误、应该、能够等概念不是某些人的特权。我们是在我们开始发展或遵守这种理论之前就已在使用它们。”事实上，关于这种普通语言的优先权的认识论上的必要性是存在的，因为，除非我们能够使用这些概念，否则我们就不能遵守或发展这种理论。它们属于包括专家们的思想在内的全部思想的基础。如果真是这样，那么这种哲学立法和修正的要求——即要求具有规定语词的“恰当”使用和纠正

普通使用的含混和任意性的权力——就失去了基础。例如，有时哲学家们认为，严格地说，我们不能够“知道”另一个人现在的思想或感觉是什么，如果我们要想正确地说话，我们就不应该说比如“我们知道X在生气”这样的话。但事实上，我们用日常语言说了知道X正在思考或感觉什么，我们能够有意义地说话，是因为其他人能够理解我们。关于这一点，赖尔说：“我们全都知道怎样应用它们，并且当其他人应用它们时我们也能理解他们。”

**日常语言实际上是有意义的** 乍看起来，这里我们好象对摩尔“常识”理论的复归。当然，牛津哲学家谈论日常语言的方法与摩尔谈论“常识”所用的方法一样，关于表达式意义的最终的检验就是指称我们所说或所谈论的那个事物。例如，赖尔证明唯灵论者与机械论者关于心灵本质的看法都是错误的，因为“短语‘存在着精神过程’与‘存在着物理过程’所指的不是同一件事情。因此……把二者联系起来或拆开都是无意义的。”换句话说，它表明，通过对日常用法的调查，与哲学有关的表达式的意义与合法性问题已被解决了。

**误用语言是如何可能的？** 如果日常语言的表达式总是可以有意义地并且正确地使用，那么关于意义和语词使用的问题是怎样产生的呢？对语词的

误用又是如何可能的呢？这些问题之所以产生，赖尔说，是因为我们在日常语言中所使用的表达式的不同类型之间存在着明显的矛盾。这些矛盾是由于我们搞错了相互冲突的表达式的“逻辑形式”或“范畴”。因此，大部分哲学混乱就是赖尔所称之为的“范畴错误”。例如，关于心灵概念问题的产生是因为关于精神生活的事实表面上似乎属于这种逻辑类型而实际上它们则属于另一种。“相信心与物之间存在着极端对立就是相信它们是同一逻辑类型中的语词。”这些“范畴错误”是以悖论的方式，用使我们以不熟悉、不自然的方法使用熟悉的语词来显示它们自身的。它们是通过对日常语言中以问题形式出现的表达式的逻辑特点的注意来解决的。

**异议** 但是，如果我们实际语言用法会产生矛盾，那么我们因此就不能用诉诸我们实际语言用法的方法来消除这些矛盾，否则就会产生一个方法论上的恶性循环。例如，奥斯汀教授谈到由语词的“不加选择的使用”所产生的混乱以及把“说话方式”的表达式当做具有字面意义的表达式，哈特教授谈到了为实际的语言用法所“搞乱的”或“引入歧途”的表达式的逻辑特征。因此他们诉诸实际使用之外的某个标准，依照这个标准，人们可以区分“加以选择”与“不加以选择”的使用，“真正的”与“表

面的”逻辑特性，从表达字面意思的说话中区分“说话方式”。因此就错误地导致了象牛津哲学家所做的那种假设，即通过对普通语言的直接调查或注意，我们就可以发现什么是有意义的，什么是无意义的。新近的一位作者说：“过去一直对这些日常表达式的逻辑特性给予不恰当的注意。应当再看看这些逻辑特性。这就是日常语言所能给予的最大帮助。”出问题的就是“看”这个语词，因为在什么意义上我们能够“看”日常语言的逻辑特性呢？在什么意义上它们是直接地被了解的呢？因此，认为日常语言按其本来意义总是“正确的”是非常困难的。（这个原则通过指称在关于“日常语言”这一表达式的日常语言中的使用而得到保证。）事实上，人们只能以下列方式来维护这一原则，即用它成为一个纯粹的同语反复，或出于哲学上的理由把日常语言定义为“正确”语言。但如果我们只能在哲学探究之后才知道“日常语言”这个表达式是如何正确使用的，那么，它为什么不能同样适用于所有其他表达式呢？

**日常使用与日常用法**　赖尔特别意识到了牛津哲学家中关于日常语言的那些一般性概念的不足之处，并在后来的著述中日益明显地表现出了这种不安。所以，在其最近的一篇论文中，他严格地区分了

“日常使用”与“日常用法”这两个概念，并直言不讳地指出：对这二者的混淆以及那种试图把人们在进行一般表述时的实际方法当做意义的某种标准的做法，简直是一种哲学上的“笑料”，“哗众取宠”。他说道（在此他是针对大多数说话者实际上都使用着这种或那种表达方式而言）：“充其量是一种哲学上的冒险，并无任何哲学的内涵。我们真正需要的也许是从一个概念，即从以某种表达式（或以具有同样功能的任何其他表达式）进行的一种操作方式中提炼出那种隐含在其中并起主导作用的逻辑规则。或许这种表达式被广泛地使用，但无论是否如此，这对哲学来说都是无关宏旨的。分析工作并非民意测验。”然而赖尔并没有说清楚，“分析工作”是怎样进行的，或怎样“提炼”出那些“逻辑规则”。但他郑重其事地指出，要了解一种表达式的日常用途就象要了解一种工具的普通用途一样，只有通过我们自己对它的使用。然而人们会反对说，语词或表达的用途与工具的用途是否相同呢？一种工具的用途在很大程度上是由其自身的结构所决定的。词汇或表达式本身毫无用途，是我们赋予它们以某种用途的。正是在这一点上，牛津哲学家所特别强调的那种词汇与工具的类比不能成立，并且还往往使人误入歧途。

**日常语言与常识** 某些牛津哲学家常在讲话中显露出这样一种看法，即似乎诉诸日常语言是以某种关于“常识”的理论为基础的。所以奥斯汀教授指出，关于认识他人心灵的日常表达式为什么是有意义的根据是这样的：

> 对他人的信任，在法庭的作证中，是人们交流活动的一种基本因素，也是我们大家持久相处这种活动的基本因素。它与做出允诺，玩游戏，或感觉颜色一样是我们经验中不可还原的部分。我们可以指出这些行为的优点，并且我们能够详尽说明使它们得以“合理”使用的规则（就象法院、史学家、心理学家制定出接受证词的规则、标准一样）。但是并不存在对我们所做的这些工作的“正当性的证明”。

同样，赖尔似乎还暗示，精神行为语词是有意义的，因为精神行为本身是我们经验中不可还原的、终极的、不可证明其正当性的部分。且莫说那些对“常识”理论的一般反对意见，就是要明白这种诉诸“不可还原的经验”是怎样避免我们已经强调过的那些反对诉诸“日常语言”的意见也是很困难的。因为全部问题就在于，我们如何认识那些经验

是不可还原的，哪些经验是可还原的。如果事实与经验的不可还原性不是自明的，那么我们就需要某种标准，需要某种关于它们的不可还原性的证明。毫无疑问，在某种意义上，很明显，心理经验是自律的和不可还原的，但是在另一种意义上，机械论者将心理经验还原成物理要素的企图，即使是错的，但也不是荒谬的。

**结论** 总而言之，人们可以说，我们在哲学中所涉及到的大部分语词，在某种意义上是我们已经知道的语词。在这种意义上，哲学并不象科学家对待他的技术术语那样为这些表达式的“正确”使用方式立法。正是这一点使牛津哲学家的理论成为似乎是有道理的了。但另一方面，我们看到，将日常语言作为意义的标准这种观点是荒谬的。我们在某些方面必须求助于日常用法之外的一个意义标准，并且在这种意义上，哲学才能因纠正我们日常用法而具有一种立法的功能。

## 4. 特有的格调

显然，我们上面所讨论的那种意义理论是某种关于哲学分析的本质及其作用的观点，这种观点可

以概括为威斯登教授所称作的特有的格调——即每一种表达式都具有自己的特殊逻辑。图尔明认为：

> 我们一定认为，推理的每一种方式，句子的每一种类型，每一个单句（如果每一个句子都是特殊的话），通过考察它本身的特殊使用，我们就可以发现它们都具有它们自己的逻辑标准。

另一个评论者认为：

> 自律，用一种具有说服力的陈述对逻辑同化的拒斥，以及对通过把一种陈述还原为另一种陈述而歪曲了的使用的拒斥，是解答这些牛津哲学家思想的关键。

我们回过头来再看一番摩尔的思想："每一个事物就是其所是，而非他物。"心理行为的表达式不可能还原或转换成另一种机械的或物理对象的表达式；物理对象的陈述也不可能完全转换成关于实际的或可能的观察者的感觉经验的陈述；范畴陈述也不能转换成假说陈述；伦理学陈述也不能转换成事实语句和关于态度的表达式；宗教命题在任何方面都不可被转换或还原；它们也有它们自身的不可侵犯的逻辑。如果所有这些不同类型的表达式都可还

原成某一基本类型，那么，怎样在其本来意义上使用它们呢？实际上我们确实是在使用它们并且是在有意义地使用它们。

**被摒弃的还原论** “特有的格调”所带来的结果就是所有类型的还原论，特别是实证论事实上都是假的。同样，早期罗素式的分析也因此遭到了驳斥。韦兹说：

> 在英国哲学中，从罗素到赖尔的转变，就是从相信哲学的首要任务是用好的表达式来代替被谴责的表达式到相信这个任务就是对表达式的澄清的转变。

**估价** 这种语言的自律原则强调对不同类型表达式加以区分的重要性，并且还特别反对实证论者的“还原论”，因此它具有很大价值。由于摒了牛津哲学家，所以，从一开始就徘徊于分析运动之中的实证论的幽灵才终于被驱散。这是件大好事。但是另一方面，严格地说，“特有的格调”导致了一种类似于我们在前面所看到的悖论式的结果。因为，如果在日常语言中每一个确切使用的表达式具有它自己的不可还原的逻辑，那就不可能说所有命题都是无意义的。人们总能够对所有命题做出假设，它具有自身的逻辑，任何显示这一命题为假的企图都是

一种要将它还原为另一种异质的逻辑形式的枉费心机的努力。唯一可能的是，通过表明一个表面上有意义的命题可以无保留地转换成一个明显无意义的命题来表明它是无意义的；并且如果全部哲学转换都犯了还原论的错误，那么每一个命题就将是有意义的。因此“特有的格调”导致了一种将这种情形的神圣化。事实上，人们可以在牛津哲学家所做的许多分析实例中看到它的具体形式。例如，其中之一就是研究艺术是否道德，并得出下列结论：

> 不合逻辑地同化差异与还原论是轻率概括的结果……简言之，各种艺术之间是有区别的，因此，说艺术是一种手艺，或艺术有无道德都是不正确的。

当然，作为一个哲学结论，这种观点还不能令人满意。对解决伦理学陈述地位问题也可以得出相同的结论——伦理学陈述是自成一体、独特的，这就是伦理学命题的全部性质。

但是，我们当然不会忘记：艺术就是艺术或伦理学就是伦理学。只有当我们企图研究不同范畴之间的关系时，哲学问题才会产生。问题不是将一个范畴还原为另一个范畴，而是要看清它们之间的关系。这只是因为我们不会对为“还原论”所诱惑而

产生的“凡事物即是其所是”这种空洞的陈词滥调感到满意。在一种意义上，人们可以说，关于为什么事物就是其所是的研究的每一种形式都是还原论，也即，说事物实际上并不是它们表面的那种样子。

## 5. 牛津学派的伦理学

为了更清楚地理解牛津哲学家所给予分析的那种不同的发展方向，同时也为了搞清在具体形式中这种新的分析形式的限度，很有必要研究一下日常语言哲学关于伦理学命题的逻辑地位和一般伦理学推论的问题。

**摩尔** 我们已经知道，牛津哲学家的意义理论是怎样直接反对摩尔关于作为一种非自然性质的名称的“善”的概念的。摩尔认为，因为“善”是作为语法谓词使用的，并且因为大量的语法谓词是起代表某种性质的形容词的作用的，因此，它如同“黄”是一种性质的名称一样也是一种性质的名称。唯一的差别就是，“善”代表一种“非自然的”性质，而“黄”则代表一种自然的性质。这是一种多么想当然的假设，所以牛津哲学家说，摩尔的这种理论是行不通的。

**主观论者** 伦理学主观论者也做出了同样的假设，他们将所有的伦理学命题都还原为关于主观感觉的报告，或还原为关于态度的表达式。图尔明说：

> 这两种学说的支持者都理所当然地认为，相互对立的伦理学判断，如果它们指称对象的同一个属性，才是相互矛盾的；除非指称同一个属性，这种判断就一定指称说话者的某种心理状态——在这种情况中，它们永远也不会相互发生矛盾。

他们之所以这样认为是因为他们假设，价值语词必须代表物理过程或心理过程，事实或我们对事实的反应。图尔明说：

> 世界上不存在关于为什么我们所有的语词由于确定的和独特的过程——物理的或心理的——而充当名称的理由。事实上，只有它们当中的几个，在谈及这种过程时是有意义的。并且我们很容易就能看到那些有意义的概念的类不能够包括伦理学概念。因为，如果"善"或"公正"可以与

> 这种过程相关连，那么，当关于事实的争论的全部来源被清除掉，这种观点就是无意义的了。

同样，因为已经假设，为一个命题找出根据，就是引证事实。这样，那些成问题的命题就能推演出来。同时也假定，对于伦理学命题，我们不可能找出根据来。但是，为什么“根据”是用这样一种有限的方式来定义的呢？当我们检查我们语言的实际用法时，我们发现，“我们言语（和‘根据’）的使用包含着极其广泛的多样性，由此证明我们的实践受到了很大的歪曲，就好象我们全部说话方式都被当作是描述的，”或者就好象我们全部“根据”都是可演绎出的。让我们再来引证一下图尔明对“特有的格调”的解释：

> 我们一定认为，推理的每一种方式，句子的每一种类型，每一个单句（如果每个句子都是特殊的），通过考察其特殊的使用，都可以发现它具有它自己的逻辑标准。

**价值语词的使用** 因此，为了发现价值语词是怎样起作用的，我们必须回到我们语言的实际用法

上来。价值语词在日常语言中的功能确实是有意义的，单是我们使用这些语词这一简单事实本身就说明了这一点。当我们使用语词的时候，我们就会发现，这些语词具有全部的功能；它们表达选择、决定或喜爱，即决定我们自己要做什么；它们也用于告诉他人去做什么，给予指示、表告，劝告、命令。语词在表扬和赞扬，做出裁决和估价方面也具有辅助性的作用。所有这些多种多样的功能，在“语词直接用于表达一种赞成或反对态度，或履行某种那些没有赞同或反对态度的人所不能履行甚至不能理解的任务中联系起来。多种多样的关于‘善’的使用方法，除非它们直接或间接地与选择联系起来，否则就是不明智的。”我们使用价值语词，并且是用与我们使用描述语词完全不同的方法来使用的。因此，一方面，这些语词是以这样一种方法，即问它们所“代表”或指称的那些东西是无意义的而被使用的；另一方面，这些语词是以与使用诸如“高兴”这样的主观状态的语词完全不同的方法而被使用的。价值语词既不是“客观的”也不是“主观的”，它们只具有它们自身的意义。如果一个哲学家告诉我们，这些语词并不具有一种意义，或它们可还原为其它某种陈述，那么，我们就能肯定，他说的全是胡说。

**伦理学推论的逻辑** 因此，伦理学推论具有自身的“逻辑”，并且这种逻辑只能通过调查我们实际使用伦理学语言的方法而被发现。分析的任务就伦理学而言，就是使我们回想起这些方法，使我们回想起伦理学表达式的“逻辑”，以清除在伦理学中产生的并破坏了我们的道德活动的那些怀疑论的疑问。但是，哲学在任何方面都不可能教导我们怎样使行为合乎道德，甚至不可能指出我们应该寻求的伦理目标是什么。如果你已经选择了一个伦理目标或一种生活方式，那么哲学家就可以告诉你，必须怎样使用指称这种生活方式的伦理学表达式，但他不可能对你在选择生活方式方面有任何帮助。“一个道德哲学家最多所能够做到的就是以柏拉图式的方式来描绘一幅关于多种多样的生活类型的图画，并且问：你真正想要采取的生活类型是哪一种？”例如，诺埃尔—史密斯在他的一部伦理学著作中总结道：

> 我的目的就是要表明，我们在实际交谈中，在决定、选择、哀告、鉴定、赞扬和谴责、批选和拒斥道德规范中所使用的概念是相互联系的。“我应做些什么？”和“我应采取那一种道德原则？”，这些

问题每个人都必须自己回答。这就是“道德”一词的含义的一部分。

图尔明也得出了同样的但还不是最后的结论：

> 当有人在谈到在不同生活方式中两种极其相似的风俗习惯时，问“哪一种更好些呢？”那他就应该对自己说，它们是不可比的。因为，可比的只是完整的生活方式。而且，这种比较如果存在的话，是个人的事情，即不是它不可能被给予理由，而是可以给予任何你愿意给予的理由，这种最后的决定纯属个人的事情。

**估价与批评** 这种关于伦理学的解释看起来相当机智，但从长远来看，却是庸人自扰。事实上，它并未领会那些道德哲学家（摩尔和一般的古典道德哲学家）的思想。它只是吹毛求疵，最后以一种浮浅放任的道德理论告终。正如我们已经看到的，它认为最重要的道德问题，如“我应该做的是什么？”“我应该选择什么样的生活方式？”完全是一种愚笨的问题。

首先，所有关于伦理概念客观性的争论都应被归咎为一种无足轻重的逻辑错误吗？正如我们已经

看到的那样，牛津哲学家认为：客观论者与主观论者的争吵是由于这样一个事实——哲学家已经假设伦理概念必须既描述外在事实而又描述关于情感或心灵的内部状态，但是，事情是象他们所认为的这样轻松吗？伦理概念并不是象“红”、“黄”这样的概念指称一种性质。那么它们就不指称任何事物吗？如果人们能够赋予“善”的唯一的含义就是它以某种方法在某种特殊语境中所使用，那么人们就可以合乎逻辑地问：在这种语词“善”得以使用的语境中又包含着什么？正是这个问题才是古典的关于“善”的讨论所关心的东西。把“善”说成是自律的，自成一体的，并未领会这场讨论的要领。（人们不禁要问，从另一个角度来看，牛津哲学家的观点与摩尔是否真有很大的区别？因为摩尔认为，“善”指称一种唯一的属性，而牛津哲学家则认为，“善”具有一种唯一的语言使用功能。）

**道德根据** 关于道德“根据”的讨论也是一样。牛津哲学家认为：摩尔的“自然主义谬误”思想是有缺陷的，并且人们可以找到某些根据来支持某些特殊的伦理判断。我们可以用普通的日常语言说我们的行为是有根据的，因此就一定存在着关于我们行为的根据。这是不成问题的，并且摩尔在“自然主义谬误”问题上的小题大作也是无意义

的。但是，事实上果真如此吗？我们确实可以为我们的行为找到根据。但根据也有好坏之分，并且某物就是其所是这一事实对于说某物应该是什么并不是一个好的根据。因此，我们应寻找区分好坏根据的标准，只是简单地告之有根据是毫无裨益的。当然，在某些方面，伦理学的结论确实依赖于"事实"前提。人应该做什么，在某个方面依赖于他们是怎样一种人。但是，人们怎样从事实前提过渡到伦理学结论，从描述到规定，从指示到命令呢？这就是传统道德哲学家所关心的问题，并且也是牛津哲学家所要回避的一个真正的问题。

**牛津学派伦理学的琐碎的特点**　最后还要提一下，牛津哲学家在伦理学讨论中的琐碎的特点在他们对伦理目标或"生活方式"问题的解决中，通过对哲学实证作用的否定表现得非常明显。他们认为，决定什么是最好的生活方式是"个人的"事情。他们的意思是说：这种决定是完全不可言传的，并且也是相对的，就象人的口味一样是完全任意的。海尔曾试图驳斥这种对牛津学派观点的指控。他说：

> 把这种终极决定描述为任意的是因为事先假定，用于证明其正当性的每一个事

> 物都已经包含在这个决定中，就如同说关于共相的描述是完全没有根据的一样，因为没有更多的事实能够证实它。我们不是这样使用“任意的”或“无根据的”这个语词的这样，这种决定不仅不会是任意的，而且还会是最有根据的，因为它是基于对每一件事物的考虑，在此基础上它才有可能找到根据。

海尔关于“对共相的完全描述”的类比是很不幸的，因为“对共相的完全描述”只是概括了特殊科学对共相的不同部分的所有特殊描述（每一个特殊描述都以其恰当的根据为依据）。很明显，它不能象一个终极的关于一种“生活方式”的道德决定代替在这种“生活方式”中所做的特殊决定那样，代替这些特殊描述。人们也许会承认，对“生活方式”或终极的道德原则的正当性的证明与对在一种生活方式中的特殊决定的正当性的证明是不同的。但关于正当性的证明确实还是需要的。这正是传统道德哲学家曾试图要做的而牛津哲学家却要极力回避的东西。

## 6. 对分析的正当性的证明

牛津哲学家并没有声称他们的分析方法是唯一的方法或是最好的方法。赖尔教授早在1937年就写道：

> 一种为人们所提出或为人们所周知的方法是否就是哲学探究的一种恰当的方法，或那种恰当的方法，或部分恰当的方法，这是不能由哪一个人说了算的，这不是个个人兴趣问题。这是一个哲学命题，一个有关原则的哲学命题。因此，如果某个学派以其自以为是的对正确方法的垄断来自诩一贯正确，那不过是我们以前曾见过的那种不知天高地厚的对哲学原则的垄断而已。

汉普什尔同样也认为：

> 为什么我们根本不接受哲学本身应总是实验性的，没有预定的界限或没有设想好了的问题这种观点呢？哲学家为什么就

不应使用任何分析程序，这种分析程序在特殊语境中和特定时间内事实上似乎带有较大清晰性，而无需先把这些特别的程序约定为一种一般的方法或对它们取一种一般的看法呢？

他继续说："所有计划的正当性，通过它们事实上使几个以前并不清楚的区分变得清楚而得到证明。"这种哲学的"特别主义"乍看起来是很吸引人的。但人们也许会问到，它仅通过误解这种进退维谷的要点是否就已摆脱了在正当性证明中的进退维谷的处境呢？哲学问题"事实上"只是对那些接受这种合法的"诡计"并借以实现这种澄清的人来说是"被澄清了的"。一个哲学问题对于这种使之得以澄清的方法中的任何一个，单独地说都是不"清楚的"。

**哲学的显定义** 在最近又出现了一种在摆脱正当性证明的进退维谷境地方面与上述稍有差别的企图。这种企图就是，要求对一个哲学方法的正当性进行证明是毫无意义的，因为"哲学"并不是一个适合定义的语词。因此，弗卢写道：

存在着或应存在着某种哲学的真正的本质，它已经或可以用一个单独的、最后

的、可被理解的“真定义”来表达，这种思想是完全荒谬的。“哲学”在过去不曾并且现在我们也不应试图把它当成这样一个语词。它不曾用来代表某种完全同质的研究或系列的研究，而只是用来代表一个相互联系而又种类繁多的探究与活动的家族……所以，它比企图取消对“哲学”的定义要强得多，并且，如果有谁要问哲学是什么，那么就可以用各种各样的实例，也许再加上一些解释性的概念来回答他。

**批评** 关于这种哲学的显定义，我们可以提出两点批评。首先，它不能被当作是对于以往的关于“哲学”一词的使用方法的历史性判决。因为，事实上，哲学家们过去一直把哲学看作是“某种完全同质的研究”，并且一直在力图表达哲学的“真正本质”。例如，柏拉图、亚里士多德确实就是这样来使用“哲学”这个词的。的确可以说，这完全是因为已往的哲学家过多地把哲学看成一种具有自己的对象的超科学，以致于模糊了它的“分析的”特点。

其次，人们可以用“家族”这个词来摆脱正当

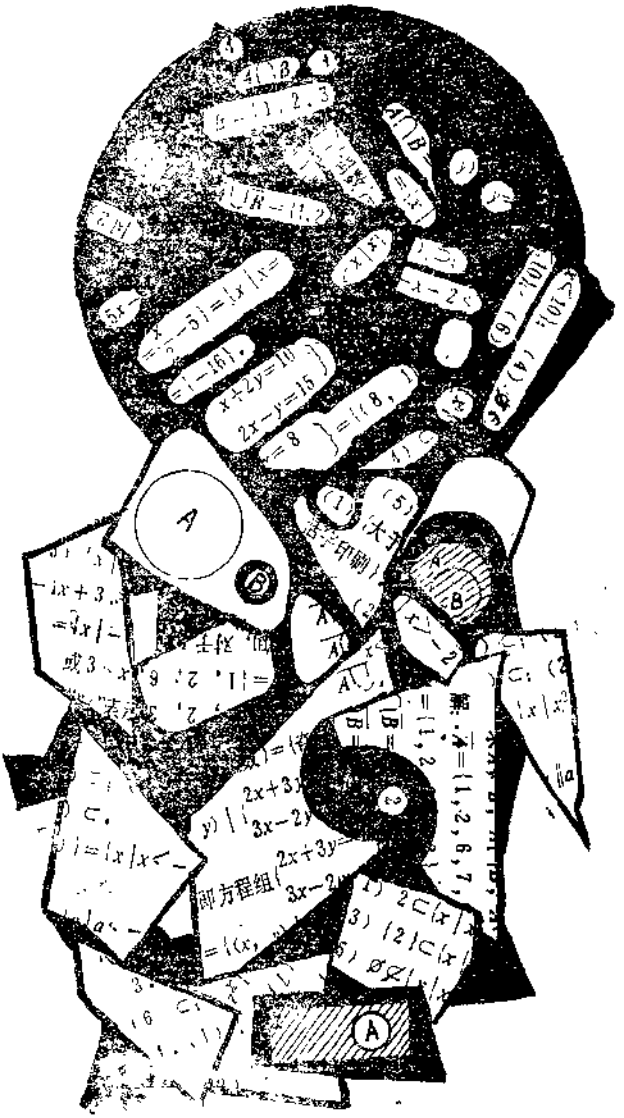
性证明的进退维谷的处境。如果一种研究被称之为“哲学的”，那是因为它们具有某种共同性，并且，如果它们具有共同性，那它们就要用这种共同性来定义。

“哲学”能够用“各种各样的标本”来显定义的思想显得有些做作。因为这正是什么可算作一种有效的关于哲学的显定义，哪些实例是可信的哲学的问题，也正是在哲学家之间经常讨论的问题。如果我问弗卢“哲学”是什么，他就会举出在《哲学和语言》中所收集的那些实例。但是，如果我问一个现象论者“哲学”是什么的话，他就会举胡塞尔的《观念》*或海德格尔的《形而上学是什么？》作为“实例”。然而，这些“实例”他确很少有或没有共同之处吗？很明显，关于“哲学”的显定义只能对两种人起作用：一种人已经在别的非显的基础上知道该词的定义；另一种是已经习惯于对这个词的这种个人的应用，以致于理所当然认为它是唯一的一种用法的人。后者就是牛津哲学家，尽管他们没有其他分析哲学家那么多的狭隘的观点。但是，他们似乎没有意识到在当代哲学中还存在着其他趋势，它们同样也是哲学的“实例”。也许，如果他们迫不得已去解释和捍卫他们相对于其他哲学

* 即《关于纯粹现象学与现象学哲学的观念》——译者注。

观的观点，那他们就会更加迫切地意识到对其哲学观的元哲学的正当性证明的必要性。

**牛津学派的分析的局限性** 因此，正如我在本章开始时所谈到的那样，由于有了牛津哲学家，分析运动进入了它的变异和进化阶段。人们发现了一个为牛津哲学家所特别强调的非教条化倾向的发展阶段。在这个发展阶段中，人们不再认为形而上学被“清除”了，或者分析是解决哲学问题最好的而且是唯一的方法。但是，正如我们已经看到的，这种非教条主义却成效甚微。因为，与其他已知形式相比，牛津学派的分析形式更缺乏那种哲学上的果断——如果我们可以这样说的话。正如我们已看到的，如果“特有的格调”耽于其逻辑结论，那这个结论就会使每一个命题都有意义。同样，牛津哲学家虽然宣称已经解决了传统的哲学问题，但实际上只不过是对这些问题的回避，他们完全未理解其要义。



分析哲学的革命性

# 第七章
# 结 论 与 估 价

现在我们可以简要地概括一下我的研究成果。首先是关于分析哲学家们的哲学观究竟包含了什么样的内容，第二是关于这一哲学观的价值。对于第一个问题，最好将我们关于它的思考再分成三部分：首先考察一下分析哲学家关于哲学问题起源的思想；其次，关于与这些问题有关的哲学作用的思想；最后是他们作为一种纯粹方法或“治疗术”的哲学观。

## 1. 哲学难题的起源

如果人们先假定存在着哲学疑虑、问题或难题，那么人们就只能把提供解释看成是哲学的专门任务。但是，我们已经看到，这种假设显然已被分

析哲学家们打上了问号。

**哲学的疑虑** 对于分析哲学家来说，哲学疑虑并不是真正的疑虑，并且它们也没因此而酿成真正的问题或难题。哲学疑虑只是一种似是而非的疑虑，而且它们所产生的问题也是似是而非的。那么，这些疑虑是如何产生的，为什么我们受其迷惑而认为它们是真正的疑虑？分析哲学家答复道，它们的产生是因为语言对我们的思想的不幸的影响。我们的思想总是涉及使用语言，并且我们语言的实际使用，由于多方面的原因，常常将我们错误地引向假的类比与假的推论，它使得我们问那些不能够回答的问题，这些问题表面上似乎与其他有意义的问题属同一种类，但实际上它们是无意义的。

人们因此可以说，在这种程度上，分析哲学家把普通的关于哲学问题的起源的观点看成是由我们使用语言的实际方式对我们的思想的不幸影响而造成的。但是，我们已经看到，每一个分析哲学家在语言的影响是如何产生哲学混乱这一问题上观点又各不相同。

**摩尔** 对摩尔来说，语言的模糊性是不可避免的。语言迷惑我们是因为语词是固定的以及能够获得不同意义的物质符号；因为这些语词、符号，就其自身来讲，趋于具体化，以致于我们忽视了确切

地考察它们在每一种特殊场合下的涵义。许多哲学问题的产生是由于我们不注意精确地定义我们所使用的语词的涵义。只要我们谨慎地定义我们的语词，我们就会看到，许多想象中的哲学问题就不会再产生了。正确地提出问题这本身便是对这些问题的解答。但是，摩尔认为，语言的模糊性虽然是引起哲学混乱的一个重要原因，但并非所有的哲学问题都产生于此。确实，存在着某些真正的哲学问题——如：关于感觉材料的存在问题——它们甚至在由于模糊性而酿成的混乱被驱散之后也仍然存在着。

人们因此可以说，摩尔只是强调或夸大了关于语言对我们思想的影响这一被传统哲学家通常所承认的常识。在他实际的哲学实践中，摩尔非常注意这一事实。所以，看起来似乎他认为全部的哲学问题都是由语言的误用所引起的似是而非的问题。但实际上，对他来说，这还算不上是一种原则而只能叫做一种哲学态度。

**罗素** 在罗素那里，把语言混乱作为哲学问题的起源的解释确确实实已经成为一个很重要的原则。罗素区分了表达式的“语法形式”与“逻辑形式”，并且认为许多哲学混乱应归咎于从“语法形式”到“逻辑形式”的一种不合法的推论。例如，我

们大部分的陈述恰好是隐含在主—谓语法形式中，因此，我就试图推论出这种形式与某些逻辑必然性并且最终与实在中的必然性是一致的；因此，我们就有了世界是由“偶然事件”构成的“实体”所组成的这样的推论。再者，因为语法形式“这个如此这般”的东西表面上是一个专名，所以我们就可推论出：它们的逻辑功能与专名的表达式是一样的，这样便暗示它们所指称的对象的存在。因而我们假定了这些非存在的实体以及所有关于存在的似是而非的问题。

摩尔与罗素之间的区别在于：对罗素来说，甚至在我们谨慎地定义那些我们所使用的语词时，我们可能仍旧被迷惑，因为表面上具有完善的语法形式的表达式在逻辑上依然是荒谬的。另一方面，尽管罗素关于语法形式与逻辑形式的区分强烈地表明，全部哲学问题与实体问题或存在问题所产生的原因是相同的，但罗素并没有努力将他这种思想加以推广。对他来说，毫无疑问，许多最重要的哲学问题是这样产生的，但另一方面，他自己的哲学实践表明，有一些哲学问题——如：共相问题——不是这样产生的。

**维特根施坦** 在维特根施坦那里，我们才得到了一个完整的哲学上的关于哲学问题的语言起源的

看法。对维特根施坦来说，这种传统哲学所讨论的问题的产生是因为我们企图在我们的语言之内，就我们的语言来谈论“语言的界限”。我们倾向于这样认为，因为我们在我们的语言中能够有意义地问这样的问题——如：“原子是什么？”，“阿米巴是什么？”——因此我们就可以把我们的问题进一步扩大，用相同的方法问关于“语言界限”的问题——“命题是什么？”“事实是什么？”——就好象这两类问题程度上是一样的。因此很明显，维特根施坦关于哲学问题的语言起源的思想与摩尔、罗素过份简化的思想是截然不同的。摩尔只是指出了一个明显的事实。罗素同样也是如此，尽管他也认为，语言的影响可能是很隐蔽的。但是，维特根施坦所指的是某种更基本与更复杂的东西。对他来说，语言的影响不是非常明显的，而是以一种极其微妙和深奥的方式发生的，只有对语言的结构作一个彻底的研究之后才能发觉它。这就是他在《逻辑哲学论》中要做的工作。在《哲学研究》中，“语言的界限”变成了特殊“语言游戏”的界限，并且哲学混乱被定义为由于问了关于语言游戏本身这样的问题而产生的东西。哲学问题有点象这样的问题，——“巴黎标准米的长度是多少？”

**威斯登**　在维特根施坦的解释中所明显缺乏的

是关于我们为什么如此坚持并且希望试图超越“语言界限”的原因的适当解释。维特根施坦认为，在日常生活中，我们使用语言不会遇到任何麻烦，只是当我们背离了自己的语言——用他的话说就是当我们的语言睡大觉的时候——那种混乱才产生了。但是，为什么我们是这样看待语言呢？威斯登教授与那些我们称作治疗的分析哲学家们试图深入研究这一问题，并且还试图说明隐藏在我们对语言的系统化的误用背后的动机是什么。另一方面，威斯登教授也认为，尽管隐藏在我们的哲学问题背后的疑虑是不真实、无意义的，但它们仍然有某些奇特之处，有它们的目的。因此，对他来说，它们是近乎永久的，甚至近乎必然的。

**牛津哲学家** 牛津哲学家同样继承了维特根施坦关于哲学问题起源的思想，但却是以一种较少教条的方式继承的。对他们来说，毫无疑问，全部哲学问题，事实上归因于语言的混乱——特别归因于没有意识到不同类型的表达式具有不可还原的、不同的逻辑功能和试图将全部逻辑功能同化为一种基本的逻辑功能，如描述的功能。但是，对牛津哲学家来说，语言影响我们的思想并不是以一种方式，对每一个问题都必须进行具体的考察，并且人们可以发现，如果不是全部也是大部分的哲学问题可归

因于语言的混乱。从这一点来看，牛津哲学家的思想更接近于摩尔而不是维特根施坦。

**结论** 因此，我们可以得出这样的结论：尽管分析哲学家全都认为哲学问题是由于对语言的误用而造成的似是而非的问题，但无论从哪种意义上来说，这并不是关于分析的“定义”。毫无疑问，它确实与分析有关，但从长远的角度来看，它还不是问题的全部。这是因为分析哲学家们的思想彼此之间根本不同。这种不同首先是在语言是怎样由于误用而引起哲学问题上，其次是在哲学问题在多大程度上归因于对语言的误用上。

## 2. 哲学的作用

如果哲学疑虑、哲学问题是没有意义的，那么，与之相应的哲学回答或解释也同样是无意义的。回答一个没有产生的问题是无意义的，因此，解释或理论也是无意义的。

**哲学即分析** 对分析哲学家来说，哲学不提供一种关于某些特殊事实的特殊解释，它并不象某一种特殊科学一样，可以提供关于科学现象的解释，解决科学的疑虑。哲学，用经院哲学家的话来说，

是没有自己的“形式对象”的，它的任务全部是批评的或分析的。正如维特根施坦所指的，哲学的任务不是自我陈述而是澄清常识或特殊科学的陈述，其全部存在的目的就是在澄清的活动中消失或冲淡自己。哲学亦即分析，是唯一必要的，因为我们的思想在我们曾描述过的那些方面是混乱的。换句话说，哲学只具有一种事实上的必然性，因为我们能够直觉到一种事态，它就象在列宁的政治理论中所论述的国家机器一样，将“向何处去”。在实际中，因为许多持续不断的迷惑而使我们误用了语言，所以我们是离不开哲学的。

哲学是一种完全批评的或分析的，并不是分析哲学家所特有的观点。他们所特有的观点是，这一批评的或分析的任务在于显示在传统意义上的哲学问题是没有答案的、似是而非的问题——对哲学问题的“回答”是显示它们并没有产生，解决哲学问题的办法就是“消除”它们。

**不同点** 所有分析哲学家在关于哲学作用的这种一般看法上大致是一致的，而且可以进一步这样说，人们以此可确定他们的整个立场。但是，他们在关于分析如何准确地消除所谓哲学问题以及哲学在多大程度上是这样一种分析等问题上观点完全不同。对摩尔来说，分析主要（尽管不是全部）在于

识别与区分我们所使用的语词的不同意义。毫无疑问，摩尔赋予语词定义工作以某些新的东西。但是，传统哲学早已意识到了这种分析的重要性，摩尔关于哲学作用的思想与传统哲学是一致的。摩尔本人把它作为回答和解释至少是某些经典的哲学问题的哲学的一部分——例如，道德判断的客观性问题或感觉材料问题。

**罗素的保留** 罗素对于哲学在多大程度上是分析的这样的问题有同样的保留。在其早期著作中，他认为大多数传统哲学问题可以用他在摹状词理论中——莱姆塞称之为“哲学的范式”——所提供的那种分析消除掉，但是罗素也认为某些问题，如共相问题，不能用这种方法来消除。那么，对于罗素来说，分析不只是描述实际中我们如何使用语词。正相反，分析在根本上就在于规定我们应该如何使用语词。这就是说，分析的任务就是用不会产生歧义的表达式来系统地取代在语法上会发生歧义的表达式，这便是用威斯登教授称之为“无毒的”转换或诠释来取代我们日常语言的“腐败”的表达式——这些转换的总和构成了罗素的“理想语言”。对罗素来说，分析的主要任务就是纠正普通语言的有歧义的表达式，就象科学家那样，用他的简明的技术语言来纠正老百姓用于表达其关于世界的朴素

看法的语言。艾耶尔，尽管出于不同的动机，但也持同样的关于分析的立法或改造的看法，因为对他来说，“正确语言”与特殊科学语言是同一的。

**维特根施坦的看法** 但是，对维特根施坦来说，首先，哲学的任务基本上并且全部就是分析。全部所谓哲学问题的产生是由于对语言的误用，以及试图说那些对于我们所使用的语言的结构来说是不能说的东西。所以，全部所谓哲学问题可以用使我们回忆起我们语言的结构或特殊“语言游戏”的结构来消除。（说维特根施坦的哲学暗示他有某种象艾耶尔那样的关于全部哲学命题本质的先验看法或理论，那是对他的误解，因为这正是他所明确否认的东西。但是，的确，维特根施坦不承认存在着某些并不归咎于语言混乱并且不能被消除的哲学问题。）那么，对维特根施坦来说，哲学是纯粹的方法，是纯粹的“治疗术”。受哲学问题迷惑的人就象遭受精神错乱的人一样，哲学家的任务，即分析哲学家的任务，就象精神分析学家那样，对这些“病人”的“治疗”就是使他们意识到他的精神错乱的本质，他就是他自己的医生。当他认清了哲学问题的真面目时，哲学问题就不再会使他产生困惑了；他被从哲学问题中引出来并且最终“看到事实的本来面目。”

另一方面，维特根施坦与罗素和艾耶尔相反，对他来说，纠正我们的日常语言不是分析的任务。他与他的牛津学派的追随者（虽然出于不同的原因）都认为，日常语言就是它本身的那个样子是正确的。如果我们认为日常语言是不正确的，我们就必须诉诸日常语言之外的关于正确性的标准。但是这种标准的内容是什么？为什么我们应接受这一标准呢？不能说特殊科学的语言是正确语言的标准。因为，科学必须假定我们已经知道如何使用以及有意义、正确地使用诸如“知道”、“表现”、“感知”、“这里”、“现在”等等语言表达式。对维特根施坦来说，哲学困惑的产生不是因为日常语言的某些固有的弱点，而是因为我们没有看到日常语言的本来面目。因此，哲学分析不是一种转换、诠释或某种技术，而是一个我们在特殊语言游戏中将一个表达式变成问题形式（即我们实际上是怎样使用语用语言）的不同方式的“默契的提示者”。

**分析并不能“包医百病”** 同样，牛津哲学家也把哲学的任务看作是对在各种类型表达式中的特有格调的“逻辑”的清除。对牛津派来说，罗素式的分析犯了“还原论”这种把一种逻辑功能还原为另一种类型的大错误。但是牛津哲学家同时并不象维特根施坦那样坚信，所有的哲学问题能够通过分

析而消除掉。他们的看法更温和一些，并且他们喜欢自称是一种关于分析的程度与价值的怀疑论。正如奥斯汀教授所指出的：尽管分析是一种不可缺少的手段，但这并不是说分析就是哲学的全部，它可以“包医百病”。

那么，我们就得到了与我们在前面所得到的十分相同的结论——虽然我们所考察的那些哲学家们对哲学的作用有着共同的看法，但是，他们观点之间的差异还并不能使我们能够对分析作出一个严格、准确的“定义”。

## 3. 作为一种纯粹方法的哲学

分析哲学的革命性就在于它提供了一个无需对任何哲学立场做出承诺就能消除哲学困惑的方法或技术。

**超越传统的“疑问”** 分析哲学家认为他们并不是要提出一种理论或原则而去与其他哲学理论争一日之短长。他们认为他们的方法使得他们能够超越传统的哲学“疑问”。虽然他的对手，古典的哲学体系包含认识论、本体论与心理学的承诺，但分析哲学家声称提供了一个纯粹的关于“意义”的

逻辑标准，这使得他们从亚里斯多德进退维谷的境地中走出来，并且不需要使他们的思想（在传统意义上）先哲学化，然后再去取消（传统意义上的）哲学。如果我们纠缠于传统“疑问”，那么我们就不可能从实在论与唯心论、唯灵论与唯物论、客观主义与主观主义等等派别之间的永无休止、不可解决的争吵中摆脱出来。另一方面，分析提供了一种无需传统哲学的帮助就能从与传统哲学生与俱来的争论中摆脱出来的途径。

**维特根施坦的独创性** 在摩尔和罗素那里，关于作为一个纯粹方法的分析的思想并不十分明显。事实上，这两位哲学家在一定程度上仍囿于用旧方式来看哲学。维特根施坦首先使这一思想完全明确化，并且认清其本质所在。对他来说，这构成了他的分析哲学独创性的基础，并且将它与传统哲学思想彻底决裂。对于这种独创性，甚至某些分析哲学家自己也并不很以为然，因为他们找到了分析与某种实证论的联系，即分析必然证明实证论者关于世界的解释的真理性。但是对维特根施坦来说，实证论与其他传统哲学体系是一丘之貉，必须被超越。因此，分析并不必然地导致任何一种特殊的世界观，它所能够做到的就是铲除那些妨碍我们看清“事实的本来面目”的混乱与困惑——但“事实”

是什么我们就不得而知了。

**对分析的正当性的证明** 因为哲学是一种纯粹的方法，因此，分析无需乎“证明”，或者用消除哲学困惑的“结果”来进行自我证明。从某些“原则”证实原则，或其他等等原则中以某种方法得到对分析的辩护是不可能的。艾耶尔在《语言、真理与逻辑》一书中所作的不幸的实验表明，这种证明是毫无用处的。作为最后一种办法，分析只能以一种完全特殊的方式来得到证明，即它对哲学困惑的阐明或澄清。它与关于精神分析方法的辩护一样是完全实用的。对这种方法的证明存在于它所发挥的治疗效果中。在分析实际应用于某一具体问题之后，我们就会看到这个问题不再产生了，就如同知道我们不再被精神疾病产生的幻觉所困惑一样。因此，分析哲学家不愿意抽象地谈论“分析哲学”，他们喜欢把分析诉诸实践并在实践中显示其价值。

对于不同的分析哲学家正当性证明的问题也不相同。例如，摩尔几乎就不讨论这个问题，简单地说，就是因为他不承认分析就是哲学的全部内容。对维特根施坦来说，这个问题就变得非常急迫，并且他总是意识到这个问题，尽管他在《逻辑哲学论》与《哲学研究》中处理它的方法是不尽相同的。而牛津哲学家又回到了与摩尔类似的立场，完

全回避了辩护的问题。

**结论** 以上所述就是分析哲学的“基本点”，尽管我始终坚持认为只有在把它们与某个特定的分析哲学家联系在一起讨论时才是有益的；不是对分析而是对分析哲学家而言才是有益的。毫无疑问，在那些哲学家所共有的关于哲学本质及作用的观点——可名之为“分析”的观点——是存在的。但是“分析”这个名字具有多种含意。换句话说，那些哲学家们虽不具有某种共同的哲学立场但可以由一条关于哲学本质及作用的思想的发展线索贯穿起来。

## 4. 估 价

在我们完成了关于这种哲学本质及地位的共同（确实地说是相互类似的）观点的讨论之后，我们就能够对其价值及重要性作估价了。首先，我想把我在考察不同的分析哲学家的思想的过程中所作的批评简单扼要地归纳在一起。其次，我想再从更积极的方面通过阐明传统哲学家从分析哲学中所能学到的主要东西来考察分析哲学。因为，既使后退一步说分析哲学是不充分的，但它对传统哲学家来说

仍然有很大的价值。

**哲学问题归咎于语言上的混乱吗？** 首先，真如分析哲学家所宣称的哲学问题是由于对语言的误用而产生的似是而非的问题么？这种观点也是似是而非的，因为哲学的困惑与问题不同于其他的困惑与问题。当人们问一个哲学问题时——“我们能够确信任何事物吗？”，“变化是如何可能的？”，“道德陈述是客观的吗？”等等——他所要求的是什么？是人们还未掌握的新信息吗？不是的。因为在某些方面人们已经知道了他所寻找的东西。是关于我们已知的东西的“辩护”吗？但是辩护给予我们知识的又是什么呢？它改变了我们知识的性质，即我们更加确信我们所知道的东西了吗？如果我们所直接知道的东西不是确实的，那么我们又怎么能确信那些间接的知识，即由辩护或证明而得出的知识呢？例如，如果我们不是直接确定地知道外部世界存在，那我们如何能够证明我们坚信它确实存在呢？人们所问的问题又是什么呢？例如，当我们问：“外部世界存在吗？”，“我们能够知道他人的心灵吗？”这些问题时，它所包含的困惑又是什么呢？很清楚，它们不是普通的问题与困惑，哲学问题也不是普通的问题，我们应感谢分析哲学家使我们意识到了这个事实。但是，对分析哲学家来说，

它们在任何意义上都不是问题或困惑吗？用这样一种事实就能很充分地表明这种观点不是真的，即许多分析哲学家关于显示哲学问题的这种虚幻特性的企图，由于将同一个问题再引入到另一种表现形式而告结束。比如，在罗素对"存在"的分析中（因为尽管有摹状词理论，但关于谓词"存在"的意义问题又出现了）和在牛津哲学家关于"行为的说话方式"理论中（因为"善是什么？"或"善指称的是什么？"这种问题，尽管我们已经承认"善"是一个行为语词，但还是又出现了）。因此，尽管分析哲学家认为已经消除了的传统的哲学问题，还是以另一种形式出现了。

分析哲学家们所宣称的所有哲学问题由于语言混乱而产生又指的是什么呢？人们也许承认某些问题确实是以这种方式所引起的（例如柏拉图在《巴门尼德篇》中关于"虚无"的问题），而其他真正的问题是被语言影响所引起的错误联想所搞混了。（例如实体问题就是被印—欧语言的语法结构所暗示的那种推论给搞混了。）人们同样也会承认语言对我们思想的影响比我们所意识到的要大的多，并且在这一方面我们能够从分析哲学家那里学到许多东西。但是承认所有哲学问题在根本意义上是语言问题则是另一回事情。并且，除非我们首先接受了

维特根施坦关于“语言界限”的理论，否则就没有足够的证据说明我们为什么应该承认这一事实，同时还会招致强烈的反对。但是，既使我们接受了这一理论，这一理论仍不能解释为什么我们不断地在误用语言，为什么我们仍在试图去超越“语言的界限”。把这一事实归咎于纯粹的粗心大意或某种哲学的“原罪”是不能令人满意的。另一方面，威斯登教授对特殊形式的语言误用背后的动机的解释（这种误用根源于哲学问题），几乎使他承认这些语言误用具有它们自身的特殊使用，它们自身的特殊目的。

因此，我们的结论是：不是所有的哲学问题都是由于语言的误用而产生的似是而非的问题，存在着具有真正的哲学回答或解释的真正的哲学问题。

**分析的方法能够得到辩护吗？** 关于分析的辩护问题是什么？分析哲学家确信所有的哲学陈述都是无所指和无意义的。但是，他们自己关于哲学陈述性质的陈述是什么呢？它们也是无所指和无意义的吗？分析哲学家至少是暗地里承认他们的方法或技术是从事哲学活动的最佳而且是唯一的途径。但是，他们对这种观点所指出的辩护是什么呢？全部哲学问题可由分析而消除这当然不是自明的，如果它不是自明的，那么它就一定要得到证明或辩护。

分析哲学家的回答坚持否认分析哲学是一种传统意义上的哲学理论或原则。分析哲学并不先天地断定全部哲学陈述是无意义的，因为它根本没断定任何东西，它只是借助于一个关于意义的纯粹逻辑标准，一个不包含任何本体论、认识论或心理学假定的标准来显示全部哲学陈述是无意义的。但是我们已经很详尽地看到了那些对分析哲学家关于作为纯粹方法的哲学观的反对意见，并且他们对从维特根施坦《逻辑哲学论》中关于"重要的胡说"的理论到牛津哲学家的完全特别主义的种种企图摆脱辩护的进退维谷的境地是多么令人难以置信。我们已经相当详细地考察了《逻辑哲学论》中维特根施坦观点的悖论性质，因此在这里也就无需乎再重复我们的批评了。事实上，后期分析哲学家与维特根施坦自己都没有试图去发展关于"重要的胡说"的思想，而且认为分析是以一种纯粹实用的方法来辩护的。

**没有实用的对正当性的证明**　分析，就它宣称是一种区分有意义与无意义的最后的方法而言，是不能通过这种实用途径来辩护自身的。例如，就象通过类似精神分析的方法，即可以用它所取得的成果来辩护自身那样。因为在哲学分析中，其"成果"的价值总是成问题的。分析哲学家们（如同现

象学家一样）总是求助于他们的哲学方法所取得的成果。但是，这些有待证明的结果是完全无可怀疑的吗？很明显，它们对于分析哲学家自己来说才是这样。所以他们宣称如果有人接受这种无任何先天假定的分析方法，那他就能够懂得这种方法对于他自身的价值。总而言之，他认识到了这个方法的价值，他就摆脱了先天的假定。分析哲学家的论点与弗洛伊德主义者有点相象，后者认为反对者的意见是由于没意识到的精神疾病而引起的！事实上，分析哲学家之所以认为他们的方法能够产生成果，是因为一种同语反复的假定——如果你接受这种分析方法（它是为了显示全部哲学问题是无意义而设计的），你就会发现对自己来说全部哲学问题是无意义的。

**结论** 因此，我们一定能够得出这样的结论，即哲学的“结果”不只是那种人们可以直接把它看成是一种医学治疗的结果，因为不存在着一种一致的和可接受的象心理上神志健全一样的哲学上的“神志健全”的标准。衡量一种哲学方法成功与否的唯一方法就是看看它是否能够得出真实的结论，但是结论只有它们被证明为真时才是真的。无论分析的“结果”是否是最终的和结论性的，都要在每一种特殊情况中用分析以外的方法来证明。

**哲学的必要性** 最后，人们也许会提出这样一个问题，当我们深入到现象的背后就会问道：分析哲学家的哲学观与传统哲学观有着根本的区别吗？传统哲学观认为，事物并不象其表现的那样实在，并且哲学应该解释事物实际上是如何的，因此哲学在某些方面纠正了我们对世界的朴素的看法。维特根施坦宣称他的哲学方法就是还事物以“本来面目”，并且哲学的全部工作就是要清除那些模糊了我们关于事实的观点的困惑。他不去解释那些事实或纠正我们关于事实的非哲学理解，他只是个“默契的提示者”。但是，如果人们推敲一下他所谓的清除困惑和使我们回忆起那些事实，人们就会感到奇怪，在他的哲学观与传统哲学观之间究竟是否存在着很大的区别。首先，维特根施坦暗示了现象与实在之间的区别，如果事实就是它所表现的那个样子，那么我们就不必去回忆它们实际上是如何的了。其次，同样也是对他来说，哲学就是为了使我们可以知道事实的本来面目，因为它们并不是在那些使它们模糊了的混乱被哲学分析消除之后才被认识的。在这种意义上，我们关于事实的非批评的观点也被哲学分析所纠正。两种哲学观的唯一区别就是，在传统哲学家看来，哲学对于关于现实中的事实是如何的的正确知识来说是必要的，而维特根施坦认

为，它只是事实上必要的。因此，两种思想之间的差异只是一种态度上的差异，而不是象分析哲学家所认为的是一种原则上的差异。